ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਦਿੱਲੀ

ਸੰਪਾਦਕ
ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ

ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ
ਪੁਸਤਕ-ਮਾਲਾ ਨੰਬਰ 45.

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਸੰਪਾਦਕ :

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ

PUNJABI SAHIT DA VICHARDHARAK PRIPEKH (A collection of critical essays on the Ideological Perspective of Punjabi Literature).

Edited by
Gurcharan Singh Arshi

ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ : 1989

ਕਵਰ-ਡਿਜ਼ਾਇਨ : ਇਮਰੋਜ਼

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ : ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ
ਡੀ. ਡੀ. ਏ. ਕਮਿਉਨਿਟੀ ਫ਼ੈਸਿਲਿਟੀਜ਼ ਕੰਪਲੈਕਸ,
ਸਦਰ ਥਾਣਾ ਰੋਡ, ਪਹਾੜ ਗੰਜ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ-110055

ਮੁਦ੍ਰਕ : ਜਨਤਕ ਪ੍ਰੈਸ
159, ਲਾਜਪਤ ਰਾਇ ਮਾਰਕਿਟ,
ਚਾਂਦਨੀ ਚੌਕ, ਦਿੱਲੀ-110006

ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ

ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਹੁਦਿਸ਼ਾਵੀ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਹੈ । ਹੁਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਨੇ ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਬਹੁਰੰਗੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਨੇਕਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ, ਸੰਮੇਲਨਾਂ ਅਤੇ ਕਾਨਫਰੰਸਾਂ ਨਾਲ ਜਗਮਗਾਇਆ ਹੈ । ਸਿਰਫ਼ ਇਤਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਨੇ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰਸਪਰ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਸਦਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਰੁੱਝੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਦੇ ਸੈਮੀਨਾਰ ਆਯੋਜਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਵੀ ਉਲੀਕੀ ਹੈ । ਇਸੇ ਯੋਜਨਾ ਦੇ ਤਹਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਤਿੰਨ ਸਫ਼ਲ ਸੈਮੀਨਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਦਿੱਲੀ, ਕੁਰੁਕਸ਼ੇਤਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਕੁਰੁਕਸ਼ੇਤਰ, ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਅਤੇ ਜੰਮੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਜੰਮੂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾ ਕੇ ਪਿਛਲੇ ਵਿੱਤੀ ਵਰ੍ਹੇ ਵਿਚ 9 ਸੈਮੀਨਾਰ ਸਫਲਤਾ ਸਹਿਤ ਕਰਵਾਏ ਗਏ ਹਨ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ ਯੂ. ਜੀ. ਸੀ. ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਛੇ-ਰੋਜ਼ਾ ਸੈਮੀਨਾਰ ਆਯੋਜਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ 19 ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਵਾਈਸ-ਚਾਂਸਲਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਨੇ ਇਹ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਇਸ ਸੈਮੀਨਾਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਵਲੋਂ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛਾਪਿਆ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਮਹੱਤਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਨੇ ਬੜੇ ਚਾਅ ਨਾਲ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦੋ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਰਸਪਰ ਸਹਿਯੋਗ ਤੇ ਸਾਂਝ ਦਾ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਨੇ ਬੜੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਸਹਿਤ ਸੰਪੰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਮੱਸ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਬੇਸ਼ਕੀਮਤੀ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗੀ।

ਸਕੱਤਰ,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ

—ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਤਤਕਰਾ

ਭੂਮਿਕਾ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਪਾਸਾਰ-ਜਗਤ ਵਿਚਲੇ ਪ੍ਰਤੱਖੀਕ੍ਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਮਹਾਂਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਜਨਬੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪਿਛੇ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਵੱਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਸਿਰਜਣ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੋਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਿਆਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸਚਿਤ ਮੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ, ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਪਾਤ ਕਰਨਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਗੰਭੀਰ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਹ ਲੋੜ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹ ਇਕ ਨਿਹਾਇਤ ਹੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਦੁਰਬੋਧ ਸੰਕਲਪ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਜੋੜੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਅਣਛੋਹਿਆ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ, ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਨ ਅਤੇ ਖੋਜ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦੁਮੇਲ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਝੀ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦਾ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ

ਦੀਆਂ ਅਕਾਦਮਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਥਿਰਤਾ ਵਿਆਪੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ ਦਾ ਪਦ ਸੰਭਾਲਣ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਬਹੁਦਿਸ਼ਾਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਅਤੇ ਅਕਾਦਮਿਕ ਗਤਿਵਿਧੀਆਂ ਵਿਚ ਨਵੀਂ ਰੂਹ ਫੂਕਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਮੇਰੇ ਉਤੇ ਆ ਪਈ। ਮੈਂ ਇਹ ਬੜੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਵਿਭਾਗ ਨੂੰ ਸੈਮੀਨਾਰ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੈਮੀਨਾਰਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਾਲ ਬੌਧਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਕ ਨਿਸਚਿਤ ਯੋਜਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਚੈਲੰਜ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮੈਂ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਸੁਯੋਗ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਦੇ ਪੂਰਣ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਆਪਣੇ ਜਤਨ ਆਰੰਭ ਕੀਤੇ। 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ' ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ 7 ਅਤੇ 8 ਫਰਵਰੀ, 1987 ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਕਰਵਾਇਆ ਗਿਆ ਦੋ-ਰੋਜ਼ਾ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੈਮੀਨਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਤਨਾਂ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਵਜੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੀਆਂ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾਵਾਂ 'ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ' ਅਤੇ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਰੰਗਮੰਚ' ਪਾਠਕਾਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚੀਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਨੇ ਪਿਛਲੇ ਪੰਜੀ ਸਾਲਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਵੀ ਪੁਸਤਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਲੜੀ ਵਿਚ 1988 ਵਿਚ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਅਨਦਾਨ ਆਯੋਗ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਲੋਂ 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਛੇ-ਰੋਜ਼ਾ ਸੈਮੀਨਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਹਿਲੇ ਸੈਮੀਨਾਰ ਵਾਂਗ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਿਤ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਭਾਗ ਲਿਆ। ਇਸ ਸੈਮੀਨਾਰ ਵਿਚ 19 ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪਾਦਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਪੁਸਤਕ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਚਰਚਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਚਾਰ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਉਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਪਾਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਗਲੇ 15 ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ, ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ, ਆਧੁਨਿਕ ਕਵਿਤਾ, ਕਹਾਣੀ, ਨਾਟਕ, ਵਾਰਤਕ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਲੇਖਕ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਵਿਦਵਾਨ

ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੜੀ ਮਿਹਨਤ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੇਵਾ-ਫਲ ਦੇ ਇਹ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋ: ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ' ਵਿਚ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਮਸਲੇ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਸਮਾਧਾਨ ਕੀ ਹੈ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਫ਼ਲਤਾ ਕਿਥੇ ਹੈ, ਕਾਹਦੇ ਵਿਚ ਹੈ; ਪਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨਾ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਦਿਮਾਗੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਤੇ ਉੱਤਰ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਕਿਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤ੍ਰ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਸਫੁਟਿਤ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਉੱਤਰ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤ੍ਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲੱਭਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਵਿਚੋਂ ਪਛਾਣ ਜ਼ਾਹਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਬਾਤਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜੋਕੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅੱਜ ਦੇ ਯੁਗ-ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਨਸਾਧਾਰਣ ਦਾ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਪਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਗੁਲਾਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਉਸ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਚਨਾ ਉਤੇ ਇੰਨੀ ਭਾਰੂ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡੇ ਦਾ ਸਾਧਨ ਮਾਤ੍ਰ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇ। ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬੌਧਿਕ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪੱਖ ਸੁਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਤਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਦੇ ਲੈਣ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਅਗ੍ਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜੇ ਵੀ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ

ਸਾਡੀ ਯਥਾਰਥ-ਬੋਧ ਦੀ ਵਿਧੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਲੱਛਣਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੀ ਬਹੁਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਮਝ ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਚੇਤ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿੰਨਾ ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕਿੰਨਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਤਿੰਨ-ਅੰਸ਼ੀ ਚਰਿੱਤ੍ਰ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਗੱਲ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫ਼ਾਇਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਿਗਨੀਫ਼ਾਇਰ ਭਾਵੇਂ ਇਕੋ ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਬਣਾਏ ਨਵੇਂ ਜੋੜਾਂ ਅਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਿਗਨੀਫ਼ਾਇਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫ਼ਾਇਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਾਪੇਖ ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਰ ਅਧਿਆਇ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੁੱਲਵਾਨ ਪਰਿਪੇਖ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਵਿਚਾਰਅਧੀਨ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਅਗਲੇ ਤਿੰਨ ਅਧਿਆਇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ. ਗੁਰਤਰਨ ਸਿੰਘ ਹਨ। ਡਾ. ਕੰਵਰ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਵੱਛ ਚਰਿਤ੍ਰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਣ ਗ੍ਰਹਿਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਦੋਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਸਥਾਨਾਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਲਿਖਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਪਛਾਣਯੋਗ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਇਉਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦ੍ਵੰਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਰੋਗ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆਗ੍ਰਸਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਹੈ। ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸਿੱਖ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਧਾਰਣਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਆਪਣੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਕ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਕੀਸ਼ਵਰ-ਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਧਾਰਨਾਵਾਦੀ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ

ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਸੰਕਲਪਕ-ਸਾਮਾਜਿਕ ਢਾਂਚਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਾਸਾਰ ਸਮੁੱਚੀ ਮਾਨਵਤਾ ਲਈ ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਸਿੱਖਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ। ਡਾ. ਗੁਰਤਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ-ਅਮਲ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਦੈਵੀ ਅੰਗ ਮੰਨਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਸੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਿਆ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਜ਼ਾਮਨ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਅਗਲੇ ਦੋ ਅਧਿਆਇ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਪਾਠਕਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਅਗ੍ਰਭੂਮਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦ-ਲੈਨਿਨਵਾਦ ਨੇ ਜਿਸ ਗ਼ੈਰ-ਜਮਾਤੀ ਜਾਂ ਵਰਗ-ਵਿਹੂਣੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖ਼ਲਕ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਿਕ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਤੇ ਹਰ ਇਕ ਨਾਲ ਭਰਾਤ੍ਰੀ ਭਾਵ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਇਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਉਂਜ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਇਸਲਾਮੀ ਅਕੀਦੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਅਵਿਕਸਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਸਿੰਜਿਆ, ਉਹ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਅਗਲੇ ਦੋ ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿਆਰ-ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੀ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਾਤਰ-ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧਰਾਤਲਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਧਰਾਤਲ ਇੰਨਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸੀ ਕਿ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਾਂਗ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ

ਵਿਚ ਉਠੀ ਨਵ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੋਡ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਉਦੈ ਸਦਕਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਇਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਬਾਰੇ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਅਜੇ ਮੁੱਕਿਆ ਨਹੀਂ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚ ਆਏ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਤੀਤਮੁਖ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋਏ ਸਨ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਿਨੋਦ ਅਨੁਸਾਰ 1960 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਮੂਲਕ ਨਾਇਕ ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਤੋੜ ਕੇ ਵਿਅਕਤੀ-ਚਰਿੱਤ੍ਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਦੋ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਡਾ. ਮਨਜੀਤ ਪਾਲ ਕੌਰ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵਾਹਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਧੁਨਿਕ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਤੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੰਢਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਚਿੰਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਕਲਾਤਮਕ ਨਾਟਕ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਗਾਇਬ ਹੈ; ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਨਾਟਕ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ

ਊਣੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਧੁੰਦਲੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉਘਾੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਇਸ ਤੱਥ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਅਜੇ ਨਿਆਇ-ਵਿਵੇਕ ਵਾਲੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਤੇ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਹੀਂ ਆਈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਯਥਾਰਥਕ ਵਿਧਿਆਂ, ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਅਧਿਆਇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਘੱਟ ਵਿਕਸਿਤ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤਕ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਦੌਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ, ਉਦਾਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ, ਬੁਰਜੁਆ ਨਵੀਨਤਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪੈਂਤੜਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜੋਕੀਆਂ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜਤਨਸ਼ੀਲ ਹਨ ਅਤੇ ਖ਼ਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਵਜੋਂ ਚਰਚਿਤ ਹੋਈ ਅਤੇ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਤਿੱਖੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੈ। ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਉਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ—ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਚੇਤਨਾ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਆਪ ਰਹੇ ਉਸ ਉਲਾਰ ਤੇ ਜਮੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਵੀ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ

ਭੱਟੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ 'ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨੁਕਤਾ-ਇ-ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਤੇ ਨਜ਼ਰਸਾਨੀ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ/ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੂੰ ਡੱਬਖੜੱਬੇ ਆਲੋਚਕ ਕਹਿੰਦਿਆਂ ਇਹ ਮਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਆਲੋਚਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪ, ਤਕਨੀਕ, ਬਣਤਰ, ਬੁਣਤਰ, ਸੰਰਚਨਾ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਿਸਟਮ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਅਧਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦਾ ਮਹਾਂਦ੍ਰਿਸ਼ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਹੱਥਲੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਖੋਜ-ਪੱਤਰਾਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗ ਵਿਦਵਾਨ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਕਰਵਾਏ ਗਏ ਸੈਮੀਨਾਰ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਵੀ ਲਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਛੇ ਦਿਨ ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਿਰਕਤ ਕੀਤੀ ਸਗੋਂ ਸੈਮੀਨਾਰ ਦੀ ਮੁੱਖ ਥੀਮ ਬਾਰੇ ਹੋ ਰਹੀ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਭਖਵਾਂ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਸੈਮੀਨਾਰ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ। ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਵਿਦਵਾਨ ਲੇਖਕਾਂ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ।

ਮੇਰੀ ਇਹ ਹਾਰਦਿਕ ਇੱਛਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਛੇਤੀ ਤੋਂ ਛੇਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸੁਯੋਗ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਸਕੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸਕੱਤਰ ਸ. ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨਾਲ ਗੱਲਬਾਤ ਕੀਤੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਰਿਆ-ਦਿਲੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ਬਾਨ, ਅਦਬ ਤੇ ਤਹਿਜ਼ੀਬ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਭਰਵਾਂ ਹੁੰਗਾਰਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਵਾਈਸ-ਚਾਂਸਲਰ ਵਲੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪਰਸਪਰ ਸਹਿਯੋਗ ਬਾਰੇ ਬੇਨਤੀ-ਪੱਤਰ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ, ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸ. ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਨੇ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਦਾ ਕਾਰਜ-ਭਾਰ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿੰਮੇ ਲੈ ਕੇ ਦੋ ਉੱਚ-ਪੱਧਰੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਹਿਯੋਗ ਤੇ ਮਿਲਵਰਤਣ ਦੀ ਇਕ ਅਜ਼ੀਮ ਮਿਸਾਲ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਮਾਇਕ ਸਹਿਯੋਗ ਸਦਕਾ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਸਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਉਦਾਰ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਲਈ ਮੈਂ ਸ.

ਮਨਜੀਤ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਤਹਿਦਿਲੋਂ ਸ਼ੁਕਰੀਆ ਅਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਸਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਿਣੀ ਰਹੇਗਾ। ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੈਂ ਇਹ ਪੁਸਤਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੇ ਸੁਹਿਰਦ ਪਾਠਕਾਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਅਦਬ ਸਹਿਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

—ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ

ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਅਤੇ ਮੁਖੀ,
ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ

—ਪ੍ਰੋ: ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ

ਬੰਦੇ ਦੀ ਨਸਲ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨੇ, ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਪਸ਼ੂਆਂ ਵਾਂਗ ਬਾਇਉਲੋਜੀਕਲ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਤੋਰੀ ਹੋਈ, ਬਾਇਉਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦਿਤਾ। ਉਸ ਨੂੰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਬਾਇਉਲੋਜੀਕਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੈ ਆਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਬੰਦਾ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਜੀਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਾਇਉਲੋਜੀਕਲ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਕਾਇਆ ਪਲਟੀ ਕਰ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਜ਼ਬੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰ ਤੋਰਿਆ ਹੈ। ਜਜ਼ਬਾ ਸਮਾਜਕ ਕਿਰਤ ਹੈ। ਸੋ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰਾਹੇ ਤੋਰਨਾ ਸਮਾਜਕ ਮਸਲਾ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਦੀ ਰਾਸੇ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਬਾਇਉਲੋਜੀਕਲ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਲੋੜੀਂਦੇ ਜਜ਼ਬੇ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣਾ, ਬੰਦੇ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਖ਼ਾਸ ਕਲਚਰ ਵਿਚ ਢਾਲਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੂੰਕਿ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੇ ਉਸ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵ ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਇਸ

ਵਾਸਤੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਮਨੋਰਥ-ਕਾਮਯਾਬੀ ਤੇ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦਾ ਰਾਹ, ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਦੋਹਾਂ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਾਉਣ ਬਗੈਰ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤੇ ਕਲਚਰ ਬੰਦੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅਮਲ ਹਨ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਵੇਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਲਚਰਲ ਮੁਹਾਜ਼ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਬੰਦੇ ਦੀ ਇਸ ਬਣਤਰ ਦਾ ਤਕਾਜ਼ਾ ਹੈ ਕਿ ਵਸੋਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਾਸੇ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਹਰ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪਣਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਕਲਚਰ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਮਾਇਆਵੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਕੋਈ ਛੇ ਹਜ਼ਾਰ ਸਾਲ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਕਲਚਰ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਾਉਂਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਲੜ ਲਾਉਂਦੀ ਆਈ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਿਆ ਤੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਕਾਮਯਾਬੀ, ਉਸ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਸੀਲਿਆਂ ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਮਾਰਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਪਰਾਈਵੇਟ ਜਾਇਦਾਦ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਾਬਜ਼ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਨੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉੱਠਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਵਾਸਤੇ ਆਪਣਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਆਪਣੀ ਕਲਚਰ ਉਸਾਰਨੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਲਚਰਲ ਮੁਹਾਜ਼ ਤੇ ਜਿੱਤਿਆਂ ਬਗੈਰ ਉਸ ਦੇ ਪੈਰ ਲਗਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦਾ ਰੋਲ ਹੈ ਆਪਣੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਮਨੋਰਥ ਬੰਦੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਾਉਣਾ। ਆਪਣੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਹੱਥ ਪਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਭੇਤ ਪਾਉਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪਾਉਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਭਾਵੇਂ ਚੇਤੰਨ ਹੋਵੇ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਨਾ, ਹਰ ਬੰਦੇ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਹ ਅਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣਾ ਹਾਣ ਲਾਭ ਸੋਚਦਾ, ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਆਪ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਦੀ ਤਮੀਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਬੰਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਹੋ ਰਹੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਹਾੜਦਾ ਹੈ। ਦਿਮਾਗੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਕਿਸੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਜਮਾਤੀ ਪ੍ਰੈਂਤੜੇ ਦਾ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਨਜ਼ਰੀਆ, ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹੋਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਲਚਰਲ ਜਮਾਤੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਆਰਥਕ ਸਿਆਸੀ ਆਦਿ ਜਮਾਤੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਦਾ ਜਨਰਲ ਜਮਾਤੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਦਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨਾਂ ਨੂੰ ਮਗਰ ਲਾਇਆਂ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਰਦਾ। ਸਰ ਸਕਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਦੋਹਾਂ ਮੁਖ਼ਾਲਫ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਬਾਬਤ ਕੋਈ ਭੁਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਤੇ ਮਨਾਂ ਦੀ ਮਲਕੀਅਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਨਜ਼ਰੀਆ, ਉਸ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਲਚਰ। ਚੂੰਕਿ ਬੰਦਾ ਚੇਤੰਨ

ਜੀਵ ਹੈ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੇ ਕਲਚਰ ਦੇ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਪਾਸਾ ਦੇ ਕੇ ਲੰਘਣਾ ਮੁਮਕਿਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਨਜ਼ਰੀਆ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਿਮਾਗੀ ਹਰਕਤ ਹੈ। ਦਿਮਾਗੀ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਆਦਮ ਜਾਤ ਦੀ ਨਸਲ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਸ ਦਾ ਰੋਲ, ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਵਾਸਤੇ, ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ, ਸਮਾਜਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭੇਤ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਕਲਚਰ ਦਾ ਰੋਲ ਹੈ ਪਹੁੰਚੇ ਹੋਏ ਪੜਾਅ ਦੀ ਆਈ ਸਮਝ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ, ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਇਆ ਪਲਟੀ ਕਰਕੇ, ਬੰਦੇ ਦੀਆਂ ਬਾਇਉਲੋਜੀਕਲ ਰੁਚੀਆਂ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਭੁਗਤਾਉਣਾ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਰੋਲ ਰਹਿ ਸਕਿਆ ਨਹੀਂ। ਸੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਅਸਲੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਬਤ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਾਸਤੇ ਸਮਾਜਕ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਂ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਵਗਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ, ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ, ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀਆਂ, ਹਾਕਤ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹ ਹੀ ਰੋਲ ਤੁਰਿਆ ਆਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਾਬਤ ਦੂਜਾ ਸਮਝਣ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਕਰਤੱਵ ਉਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣ ਵਾਸਤੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਰੈਸ਼ਨੇਲਾਈਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਵੀ ਵਰਤੀਂਦੀ ਤੁਰੀ ਆਈ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਰੋਲ ਤਕਰੀਬਨ ਸਰਬਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਸਿਵਾਏ ਪੱਕੇ ਨਾਸਤਕਾਂ ਦੇ ਅਤੇ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਸੋਂ ਦਾ ਕੋਈ ਬਹੁਤ ਨੁਮਾਇਆਂ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਸੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਈਸਾਈ ਮਤ, ਬੁੱਧ ਮਤ, ਇਸਲਾਮ ਆਦਿ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਮਜ਼੍ਹਬ ਦੀ ਪੈਰੋਕਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮਜ਼੍ਹਬ ਅਖੌਤੀ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ, ਅਚੇਤ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਵਾਸ ਦੇਣ ਵਾਸਤੇ ਐਵੇਂ ਉਛਾੜ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਨਜ਼ਰੀਆ-ਅਮਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੋਰਥੇ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਹੈ। ਜਮਾਤ ਜਮਾਤੀ ਹੈ। ਸਭਸ ਦਾ ਅਸਲੀ ਅਮਲੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਜ਼ਰੀਆ ਤਾਂ ਕਾਬਜ਼-ਤਰਜ਼ੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ-ਮਨੋਰਥ, ਸਫਲਤਾ-ਪਰਾਈਵੇਟ ਜਾਇਦਾਦ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਹੈ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਖਾਈ ਹੰਢਾਈ ਉੜਾਈ ਵਿਚ। ਸੋ ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਸਿਆਸੀ ਅਮਲੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਬਤ ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਨੁਕਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸ

ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦੀ ਹੈ। ਬੰਦੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਉਹ ਕਿੱਥੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਸਮਝ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ? ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭੇਤ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ? ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਰਗਰ ਹੱਥ ਵਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ? ਆਪਣਾ ਅਸਲ੍ਹੀ ਕਰਤੱਵ ਕਰਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮਿਸਾਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਨ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਮਾਇਆ ਦੀ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਲੋੜਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਹਰ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਹਰ ਪੱਧਰ ਦੀ ਸੁਰ ਵਿਚ ਸਮਝ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦੇ ਲੜ ਲਾ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਜ਼ਾਤ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਨਕਲਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਬੁਰਜੁਆ ਨਿਜ਼ਾਮ ਨੂੰ ਕਬਰੇ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਤੋਰ ਦੀ ਦੁਸਾਰ-ਪਾਰ ਸਮਝ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਹੱਥ ਪਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡਾ ਇਥੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਜਨਰਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਰੋਲ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ। ਇਥੇ ਵਾਸਤਾ ਹੈ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰਚਨਾ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਥਾਨ ਨਾਲ। ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤਕ ਸਾਇੰਟਿਫ਼ਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ (ਰੂਪ ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਵੇ) ਉਸ ਹੱਦ ਤਕ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ, ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਮਝ ਦਾ ਅੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ, ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਬੋਲੀ ਦਾ ਉਛਾੜ ਚੜ੍ਹਾਇਆਂ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦਿਮਾਗ ਸਿੱਧਾਂਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਅੰਤਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਇੰਸ ਤੇ ਮੁਨਹੱਸਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਾਇੰਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਇਕ ਨਹੀਂ। ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਤੇ ਸਾਇੰਸ ਮਹਾਨ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਨੂੰਨ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਤਰਮੀਮ ਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਇਹ ਨਗੇਟ ਹੁੰਦੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਇਹ ਉਸਰਦੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਏ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਇੰਸ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਸਾਇੰਸ ਨਾਲੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉੱਚੀ, ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਾਇੰਟਿਫ਼ਿਕ ਹੁੰਦੀ ਤੁਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਮੂੰਹ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਥਾਂ ਖੜੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਇੰਸ ਅਮਰ ਹੋ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਰਹਿਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਅੱਜ ਮਜ਼ਬੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਿੱਛੇ ਪੈ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵੀ ਇਕ ਥਾਂ ਖੜਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੀ ਵੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਤੁਰੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਸੋ ਸਾਇੰਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਮਾਰ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦੀ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਬਾਬਤ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ

ਇਹ ਕਿ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਮਹਾਨ, ਲਾਸਾਨੀ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਦੀ ਹੀ ਦੇਣ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ, ਸਾਹਿਤ ਮਹਾਨ ਹੋਏ ਸਹੀ ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਅਮਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵੀ ਹੋਵੇ ਉਸ ਦੇ ਅਮਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਸਮਝ ਉਤੇ ਨਾ ਸਾਹਿਤ ਮਹਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਨਾ ਅਮਰ। ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ, ਉਸ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਟਾਲਸਟਾਏ, ਬਾਲਜ਼ਾਕ, ਵਾਰਸ਼ ਸ਼ਾਹ ਆਦਿ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਕ ਪਾਸੇ ਲਿਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਕਹਾਣੀ ਦੱਸਦੇ, ਉਲਟ ਰਾਹੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਵੀ ਰਚਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੋਈ ਪੱਕੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਸੀ—ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜਨਰਲਾਈਜੇਸ਼ਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਸਮਰੱਥਾ, ਬਹੁਤ ਯੋਗਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਕਿਰਤ ਨਹੀਂ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਸਨੀਕ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਸਾਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਦਾ ਵਿਚੋਲਪੁਣਾ ਗਵਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।

ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਸਮਝ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੂੰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਵਾਸਤੇ ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ-ਨਜ਼ਰੀਏ-ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਆਦਿ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੇਸੋਂ ਮੁਲਖੋਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਮੁੱਢੋਂ ਲੱਗ ਕੇ ਅਖੀਰ ਤਕ ਇਕਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ—ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਕਾਈ। ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜੇ ਜਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਇਜ਼ਹਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਖ਼ਿਆਲ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਬੋਲੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਵੀ ਅੰਤ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਮੇਂ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਰਾਹੀਂ-ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੇ ਖ਼ਾਸ ਖਰੜੇ ਰਾਹੀਂ-ਸਮਕਾਲੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ, ਕਲਚਰਲ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ। ਸੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦਾ ਪੈਟਰਨ ਦਾਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣਾ ਰੰਗ ਵਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਰੂਪ ਵਾਲੇ ਪਾਸਿਉਂ। ਸਾਡੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਚਿੱਤਰ ਦਾ ਰੂਪ ਤਿੰਨ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਲਿਆ ਜਾ

ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੀ ਪੱਧਰ ਹੈ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ । ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਛੋਟੇ ਛੋਟੇ ਆਕਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਪੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ—ਪੈਟਰਨ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਮੂੰਹੋਂ ਮੂੰਹ ਚਲਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਉਹ ਸਮੱਗਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਦੇ ਸੂਤ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਬੜੀ ਖੁੱਲ੍ਹਦਿਲੀ ਨਾਲ ਨਿਝੱਕ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਇਕਾਈ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਨੰਗੇ, ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲੋਂ ਬਿਖੜੇ ਹੋਏ ਲਫ਼ਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ । ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਲੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਬੈਠੇ ਇਹ ਪੈਟਰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿੰਨਾ ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਨਾ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਸ ਵਿਚ ਫੋਕ-ਲੋਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਜਿੱਡਾ ਵੱਡਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਫਾਰਮੂਲੇਟ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ, ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਰੋਜ਼-ਬ-ਰੋਜ਼ ਮੁਹਾਵਰਾ ਬਣਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜ਼ਬਾਨ ਤੇ ਚੜ੍ਹਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੂਪ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਸਟੇਜ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਪਬਲਿਕ ਤਕ ਆਪਣੇ ਪਾਠਕਾਂ ਸਰੋਤਿਆਂ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਜ਼੍ਹਬ ਸੀ-ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਦੀ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਦਿ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿਚ ਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਕਿੱਸਾ। ਨਾਟਕ ਨਾਵਲ ਹੋਰ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਦਾ ਡਿਜ਼ਾਈਨ। ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਦਾ ਡਿਜ਼ਾਈਨ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਮਗਰ ਕਹਿ ਲਵੋ, ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਗਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਮਜਾਜ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਡਿਜ਼ਾਈਨ ਹੈ ਕਿ ਬੰਦਿਆ ਆਪਣੇ ਅਮਲਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਨਹੀਂ ਮੌਤ ਮਗਰੋਂ ਦੋਜ਼ਖ ਦੀ ਅੱਗ ਉਡੀਕਦੀ ਹੈ। ਚੂੰਕਿ ਰੂਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਖਿਆਲਾਂ ਦਾ ਖਰੜਾ ਉਸ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਨਜ਼ਰੀਆ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਦਿ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਚਿਰ-ਜੀਵੀ, ਸਦੀਵੀ ਹੁੰਦੇ ਨਹੀਂ, ਹੋ ਸਕਦੇ ਨਹੀਂ, ਅਮਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਚਿੱਤਰ ਦਾ ਰੂਪ ਸਦਾ ਚਲਦਾ ਸਿੱਕਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਮਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਹ ਚਲਦਾ ਸਿੱਕਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਪੁਰਾਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮਿਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਸੂਤ ਆਉਣ ਜੋਗਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਮਗਰੋਂ ਅਸਲੀ ਗੱਲ ਰਹਿ ਗਈ ਉਸ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ। ਸਵਾਲ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਕਿਹੜੀ ਹੈ ? ਕਿੱਥੇ ਹੈ ?—ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ? ਹੱਥਲੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਇਕ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਚੇਤਨਤਾ-ਨਜ਼ਰੀਆ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ-ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦਾ ਖਰੜਾ ਆਦਿ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਹੈ—ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਗੈਰ ਉਹ ਪੇਸ਼ ਹੋ

ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਦੂਸਰਾ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਆਪ। ਇਹ ਨਿਖੇੜ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਵਾਸਤੇ ਹੈ। ਜੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਦਿ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੀ ਹੋਵੇ-ਮਤਲਬ ਹੈ ਜੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦਾ ਖਰੜਾ-ਸਿੱਧਾਂਤ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਦਿ ਹੀ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਮਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਅੰਤਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਇੰਸ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਤਾਂ ਸਾਇੰਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਮਾਰ ਹੇਠ ਆ ਹੀ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਣੇ ਹੋ ਹੀ ਜਾਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਇਹ ਹੀ ਹੋਣ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਉਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਜਾਂ ਉਸ ਖਿਆਲਾਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਲਗਦਾ, ਉਹ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅਰਥਹੀਣ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਮਿਸਾਲ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮਜ਼ਬੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਾਸਤਕਾਂ ਵਾਸਤੇ ਅਤੇ ਗੋਰਕੀ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਗ਼ੈਰ-ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ ਵਾਸਤੇ ਅਰਥਹੀਣ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਊਟਨ ਦੀ ਸਾਇੰਸ ਵਾਂਗ ਸਾਰੇ ਪੁਰਾਣੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਕੀਮਤ-ਅਹਿਮੀਅਤ ਸਿਰਫ ਇਤਿਹਾਸਕ/ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਇਸ ਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕੱਟਦੀ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਉਹ ਹਰ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਉਤੇ ਲਾਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ—ਲਾਗੂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਹਾਨ ਸਾਹਿਤ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਕਦੀ ਵੀ ਅਰਥਹੀਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਾਡੇ ਵਾਸਤੇ ਸਬੱਬੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਕਰਨੀ ਨੇ ਇਸ ਮਸਲੇ ਦੇ ਹੱਲ ਦਾ ਰਾਹ ਵਿਖਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮਜ਼ਬ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਮੁੱਢੋਂ ਲਗ ਕੇ ਅਖੀਰ ਤਕ ਨਾਮ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਤੇ ਹੋਰ ਭਗਤਾਂ ਦੀ, ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਰਚਨਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਨਾਮ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ। ਪਰ ਫ਼ਰੀਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਿਮਾਗੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇਸਲਾਮੀ ਹਨ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਦਿਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਦਿਮਾਗੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨਾਲੋਂ ਚੋਖੇ ਵੱਖਰੇ। ਹਿੰਦੂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੋਜ਼ਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਗੇੜ ਵਿਚ ਪੈਣਾ ਅਤੇ ਫ਼ਰੀਦ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ :—

ਅਮੈ ਦੋਜ਼ਖ ਤਪਿਆ ਸੁਣੀਐ ਹੂਲ ਪਵੈ ਦਾਹਾਰਾ। 98
ਅਮੈ ਮੂਲਿ ਨ ਆਵਸੀ ਦੋਜ਼ਕ ਸੰਦੀ ਭਾਹਿ। 74

ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਰੱਬ ਵਲੋਂ ਵਰਗਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਸ਼ੈਤਾਨ :—

ਜੋ ਸ਼ੈਤਾਨ ਵੰਞਾਇਆ ਸੇ ਹਿਤ ਫੇਰਹਿ ਚਿਤ। 15

ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਇਆ ਹਉਮੈ ਆਦਿ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ

ਅਨੁਸਾਰ ਧਰਮਰਾਜ ਆਦਿ ਵਰਗਾ ਕੋਈ ਆਡੰਬਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਮਰ ਕੇ ਬੰਦਾ ਕਬਰ ਵਿਚ ਪਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦੇ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਆਮਤ ਦੇ ਰੋਜ਼।

ਫਰੀਦਾ ਇਟ ਸਿਰਹਾਣੇ, ਭੁਇ ਸਦਣੁ, ਕੀੜਾ ਲੜਿਓ ਮਾਸਿ।
ਕੇਤੜਿਆਂ ਜੁਗ ਵਾਪਰੇ ਇਹਤੁ ਪਇਆ ਪਾਸਿ। 67

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨਮੁਖ ਦੇ ਬਦ ਅਮਲਾਂ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਮਾਇਆ ਸਾਰ ਹੀ, ਅਤੇ ਉਹ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਚੁਰਾਸੀ ਲੱਖ ਜੂਨਾਂ ਦੇ ਗੇੜ ਵਿਚ—ਇਤਿਆਦਿ। ਜੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂ–ਨਾਮ ਇਨ੍ਹਾਂ ।ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ–ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਫਰੀਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਕਦੇ। ਉਸ ਦਾ ਜਿਗਰੀ ਅੰਗ ਬਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਕਦੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਨਾਮ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਨ ਸਕਦੇ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਸਤੂ–ਨਾਮ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ–ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਜਿਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਨਜ਼ਰੀਏ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਜੋ ਕਿਰਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਉਸ ਦਾ ਸੱਚ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਦਿ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੋ ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੇ ਉਲਝਦੇ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੱਚ ਤਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੇ।

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਥੇ ਹੈ ? ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੀ ਇਸ ਜ਼ਾਹਿਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਹੈ ਬਾਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ। ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਦਾ, ਕਿਸੇ ਸਥਾਨ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਦੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਦਾ ਅਸਲਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ, ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਦੋ ਸਾਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਗ਼ੈਰ ਸਦਾਚਾਰਕ, ਮਾਨਵ ਵਿਰੋਧੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਮਨੋ ਲਾਹੁੰਦਾ, ਉਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹਕਾਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨੂੰ ਪਾਠਕ–ਸਰੋਤੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਿਲ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਵਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਮਨ ਪਿਆਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਰੀਹਰਸਲ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਮਝਣਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਜਿਸ ਪੈਟਰਨ ਵਾਸਤੇ ਉਹ ਸਾਡੀ ਨਫ਼ਰਤ ਜਗਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਡੀ, ਸਾਡੀ ਰੂਹ ਦੀ ਜਿੰਦ–ਜਾਨ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸਦਾ ?

ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਸਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਾਜ਼ੀਵਾਦ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਸਹੀ ਹਨ ਜਾਂ ਗ਼ਲਤ, ਵਾਰਿਸਸ਼ਾਹ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਸਹੀ ਜਾਂ ਗ਼ਲਤ ਹੋਣ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ? ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹੀਰ ਦਾ ਰਾਂਝੇ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਪੰਜਾਂ ਪੀਰਾਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ ? ਪੰਜ ਪੀਰ ਕੋਈ ਅਸਲੀਅਤ ਹਨ ਵੀ ਕਿ ਨਹੀਂ। ਕਾਜ਼ੀ ਜੋ ਦਲੀਲਾਂ ਦੇਂਦਾ ਹੈ, ਰੱਬ ਦੀਆਂ ਜੋ ਮੋਹਰਾਂ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਜ਼ਾ ਦੇ ਜੋ ਦਾਬੇ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸਦਾਕਤ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ—ਇਹ ਸਾਰਾ ਅਮਲਾ ਫੈਲਾ-ਰੂਪ ਦੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਕਲਚਰਲ ਰੂਪ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ, ਹੱਕ ਹਲਾਲ ਦੇ ਦੋ, ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਕਲਪ ਲੜ ਰਹੇ ਹਨ। ਰਚਨਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੀਰ ਵਾਸਤੇ ਹੱਕ ਹਲਾਲ ਸੈਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਾਜ਼ੀ ਤੇ ਮਾਪੇ ਕਹਿੰਦੇ ਤੇ ਠੋਸਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਰਾਂਝਾ। ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਆਪਣਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਠੋਕ ਵਜਾ ਕੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ। ਸੈਦੇ ਨਾਲ ਨਿਕਾਹ ਜੋ ਕਾਜ਼ੀ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦਾ ਹੈ—ਜੋ ਕਾਬਜ਼ ਤਰਜ਼ੇ-ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਜਿਗਰੀ ਅੰਗ ਹੈ—ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਆਹ ਦੀ ਸੰਸਥਾ ਤੇ ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਔਰਤ ਤੇ ਮਰਦ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਜਿਨਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਨਿਜ਼ਾਮ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਉਸ ਦੇ ਤੂਮੜ ਉੜਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕੌਡੀਓਂ ਖੋਟਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣ ਦੇਂਦਾ। ਉਹ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਦਾ, ਨੇਕ ਬਦ ਦਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਹੀਰ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਹੱਥ ਫੜਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਹੀਰ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਹਾਮੀ ਹੈ ਉਹ ਸਾਡਾ ਜਾਤ ਭਰਾ ਹੈ। ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ ਉਹ ਕੈਦੋ ਕਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਣਨ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਪੜ੍ਹਾਉਂਦੇ ਕਈ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਸਿਰਜਿਆ ਆਸ਼ਕ-ਰਾਂਝਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪਾਤਰ ਹੈ। ਮਤਲਬ ਹੈ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਵਾਸਤੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਨਿਕਾਹ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਦੋਂ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚੱਲ ਚਲੇ ਚਲੀਏ। ਅਸਾਂ ਕਿਹੜਾ ਮੁਲਖ ਮੱਲਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਤੁਰਦਾ ਨਹੀਂ, ਤੇ ਸੈਦਾ ਹੀਰ ਨੂੰ ਨਿਕਾਹ ਕੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਐਸੇ ਪਾਰਖੂਆਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਸੁਮੱਤ ਬਖ਼ਸ਼ੇ । ਐਸੇ ਪਾਰਖੂਆਂ ਨੂੰ ਬਗ਼ਾਵਤ ਤੇ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਦੀ ਸਮਝ ਨਹੀਂ । ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਅਮਲਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜ ਉਸ ਦੀ ਤੋਰੀ ਤੋਰੇ ਤੁਰੇ। ਉਸ ਦੀ ਲਾਠੀ ਤੇ ਸਮਾਜ ਮੋਹਰ ਲਾਵੇ। ਸਮਾਜ ਇਨਕਲਾਬ ਦੇ ਪਾਏ ਰਾਹੇ ਪਵੇ । ਰਾਂਝਾ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਉਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਮੋਹਰ ਲਵਾਉਣ ਵਾਸਤੇ ਬਜ਼ਿੱਦ ਹੈ। ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਜੰਞ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਰਾਹੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਸ਼ਕ ਸਿਰਜਿਆ ਵਾਰਸ ਸ਼ਾਹ ਦਾ ਤੇ ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਕਮਜ਼ੋਰ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਫ਼ਰ ਕੋਈ ਮੁਮਕਿਨ ਹੈ ? ਮਸਲਾ ਹੈ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਅਮਲੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ। ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲੇ ਦੇ ਹੱਲ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਤਅੱਲਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ।

ਹੀਰ ਰਾਂਝ ਨੂੰ ਮਿਲ ਕੇ ਕੀ ਤੋਂ ਕੀ ਬਣ ਗਈ—ਉਸ ਦੀ ਕਾਇਆ ਪਲਟੀ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਬਤੌਰ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮਝਦਿਆਂ ਸਾਡਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਵਾਸਤਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਕੁਛ ਹੈ ਕਿ ਨਹੀਂ ? ਸਾਡਾ ਤਅੱਲਕ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਬੰਦਾ ਨਾਮ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਤੇ ਹੋਰ ਸਭਨਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਬ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਬਣਤਰ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਕਿਸ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਉਠ ਕੇ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤੀ ਪੈਂਤੜੇ ਦਾ ਜਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਜਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲੇ ਦੇ ਹੱਲ ਨਾਲ ਕੀ ਤਅੱਲਕ ਹੈ ?

ਵੱਡੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਛੋਟੀ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਮਹਾਨ ਮੁਖ਼ਾਤਬ ਤਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਬੰਦੇ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਸਦੀਵੀ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਦਾ ਸਹੀ ਰਾਹ ਕਿਹੜਾ ਹੈ ? ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਕਿਥੇ ਹੈ—ਕਾਹਦੇ ਵਿਚ ਹੈ ? ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਤਾਂ ਉਹ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ । ਪਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨਾ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਹੀ ਚੇਤੰਨ ਦਿਮਾਗੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਸ ਪੱਧਰ ਤੇ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸੌ ਵਿਸਵੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਵਾਲ ਤੇ ਜਵਾਬ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਪਣੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਹੁੰਦਾ। ਸਵਾਲ ਤੇ ਜਵਾਬ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਹੀ ਕਿਰਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਤੇ ਉਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਖ਼ਿਆਲ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਹੈ, ਸੋ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਪੁੱਛਿਆ ਸਵਾਲ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਦਿਤਾ ਜਵਾਬ ਪੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਹੀ ਸਮਝਣੇ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਖ਼ਿਆਲਾਂ ਦੇ ਖਰੜੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਉਲਝੇ ਰਿਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੱਤਰ ਵਸਤੂ ਬਿਲਕੁਲ ਪੱਲੇ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ। ਬਾਤਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਗਿਆਂ ਬਗੈਰ ਪਾਠਕ ਰੜੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। □

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ

—ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ

ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਹੁਣ ਤਕ ਜਿਤਨੇ ਵੀ ਜਤਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹ ਇਕ ਨਿਹਾਇਤ ਹੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਦੁਰਬੋਧ ਸੰਕਲਪ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਭਿੰਨ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਜੋੜੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਬੋਲਬਾਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਰਥ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਜੁੜੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਟ੍ਰੇਸੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਏਂਗਲਜ਼ (Engels), ਡਰਖੀਮ (Durkheim), ਲੂਕਾਚ, ਫ਼ਰਾਇਡ, ਗ੍ਰਾਮਸਕੀ, ਮੈਨਹਾਈਮ (Mannheim), ਗੋਲਡਮਨ (Goldmann) ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਬਾਰਤ, ਗ੍ਰੇਮਾਸ, ਲੈਵੀ-ਸਤ੍ਰਾਸ ਅਤੇ

ਆਲਤਿਉਸੇਰ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਬਹਿਸ ਛੇੜੀ ਹੈ। ਇਤਨਾ ਤਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸੰਕਲਪ ਬਣਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਤਿੰਨ ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਵਰਗ ਜਾਂ ਧੜੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਭਰਮਮੂਲਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਝੂਠੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਜਾਂ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸੱਚੇ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਸਹਿਜ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਸ਼ਬਦ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਰਤੋਂ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਫ਼ਰਾਂਸੀਸੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡੇਸਟਟ ਦੇ ਟ੍ਰੇਸੀ (Destutt de Tracy) ਨੇ ਕੀਤੀ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਇਹ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪ-ਮੂਲਕ ਸ਼ਬਦ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਾਰੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਝ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਟ੍ਰੇਸੀ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਜੰਤੂ-ਵਿਗਿਆਨ (Zoology) ਦਾ ਇਕ ਅਹਿਮ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਸਲ ਜੁਜ਼ ਸਾਡੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਮਰਤੱਖ ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਣਾ ਪਰਾਭੌਤਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਕ ਦਾਅਵਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਹੋਂਦਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਹ ਹਾਂਮੂਲਕ ਅਰਥ-ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਭਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸੁਨਿਸਚਿਤ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਤੋਂ ਉਤਾਂਹ ਉਠ ਕੇ ਮਾਨਵ-ਸਿਖਿਆ ਦਾ ਇਕ ਨਵਾਂ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸੰਕਲਪਮੂਲਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾਂਹਮੂਲਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਿਆ ਅਤੇ ਉਸ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਉਸ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਸੀ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਨਾ ਕੇਵਲ ਧਰਮ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਸਮੋਈ ਬੈਠਾ ਸੀ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ

ਮਾਰਕਸੀਅਨ ਸੰਕਲਪ ਸਾਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਸੀਮਿਤ ਉਤਪਾਦਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਹਾਰਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛਾ ਨਾ ਛੁਡਾ ਸਕਣ ਦੀ ਬੇਬਸੀ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਨਕਾਰਦੀ ਤੇ ਲੁਕਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਇਸ ਨਕਾਰਣ ਨੂੰ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਉਲਟਾਉ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਭਾਵ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪਾਦਿਤ ਆਪਹੁਦਰਾ ਉਲਟਾਉ ਨਹੀਂ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਾਨਵੀ ਵਿਹਾਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਉਤੇ ਪਰਦਾਪੋਸ਼ੀ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫ਼ਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਸ ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਲੱਭਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਜਿਹੜੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਲਟਦੀ-ਪਲਟਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ ਤੇ ਧੁੰਦਲੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਯ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਛਲਾਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਸ ਸੀਮਿਤ ਪਦਾਰਥਕ ਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਰਗ-ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਰਗ-ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ, ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ-ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਕਰਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਾਜ਼ਮੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਹ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿਰ ਕੱਢਵੇਂ ਵਟਗ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਤਾਂ ਹਰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਜਮਾਤ ਸਾਰੇ ਗ਼ੈਰ-ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਸੱਚੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਰਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਉਘੜਨੇ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਸਿਰ ਕੱਢਵੀਂ ਜਮਾਤ ਦਾ ਇਕ ਵਰਗ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਜਮਾਤ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਭੁਲੇਖਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੇਤਨਾ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਪਰੀਤ ਸਾਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਤੇ ਪਰਦਾਪੋਸ਼ੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜਗਤ-ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਵਿਚ ਉਲਝਾਉਂਦੀ ਹੋਈ

ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਾਰੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਨਜ਼ਰੀਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਾਹਨ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ-ਲੈਨਿਨਵਾਦ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕਾਂ ਨੇ ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚਲੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਮਹੱਤਵ-ਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰਿਜ਼ਮ ਥਾਣੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਵਰਗ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਕਾਰਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪਕ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਉਂਜ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ-ਦਰਸ਼ਨ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਤੇ ਕਲਾ-ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪਕ ਮਾਨਵੀ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਮਾਤ੍ਰਾ ਇਕ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ। ਮਾਨਵ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਵਡੇਰੀ ਹੈ। ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਕਾਲ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਲ ਜਾਂ ਖ਼ਾਸ-ਸਾਮਾਜਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਨਾਲ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਸਦੀਵੀ ਨਿਯਮ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਾਨਵੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਓਪਰੀ ਨਜ਼ਰੇ ਵੇਖਿਆਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੰਤਵਾਂ ਦੀ ਸਿੱਧੀ ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਵੀ, ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰਿਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਯਥਾਰਥ-ਬੋਧਕੀ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਤੇ ਸਿਖਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਇਸ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਦੇ ਨਾਲੋ ਨਾਲ ਚੱਲਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਉਤੇ ਜਿਹੜਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੁਹਜ-ਵ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਬਣਤਰ ਉਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਮਾਣਨ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮ੍ਰਿਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿੱਖੜ ਕੇ ਵਿਕਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ

ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਾਇਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।

ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ-ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀਆਂ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤਿ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ । ਸਾਡੇ ਮਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਬਲਿਊਸਟਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਕਾਫ਼ੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜੱਦੋਜਹਿਦ ਦਾ ਵਾਹਨ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ । ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਯੋਜਨ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਵਾਤਸਯਾਯਨ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ 'ਰਿਗਵੇਦ' ਅਤੇ 'ਮਹਾਭਾਰਤ' ਵਰਗੀਆਂ ਕਲਾਸਕੀ ਭਾਰਤੀ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਯੁਗ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਯੁਗ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਤੇ ਬਰਬਰਤਾ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਧੁਨੀਆਂ ਵੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ । ਗੁਰੂ-ਕਵੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਕਰਤਾ ਤੂ ਸਭਨਾ ਕਾ ਸੋਈ ।
ਜੇ ਸਕਤਾ ਸਕਤੇ ਕੋ ਮਾਰੇ, ਤਾ ਮਨ ਰੋਸ ਨਾ ਹੋਈ ।
ਸਕਤਾ ਸੀਂਹ ਮਾਰੇ ਪੈ ਵੱਗੈ ਖਸਮੈ ਸਾ ਪੁਰਸਾਈ ।
ਰਤਨ ਵਿਗਾੜ ਵਿਗੋਏ ਕੁੱਤੀ ਮੋਇਆਂ ਸਾਰੁ ਨ ਕਾਈ ।"
... ...
"ਰਾਜੇ ਸੀਂਹ ਮੁਕੱਦਮ ਕੁੱਤੇ । ਜਾਇ ਜਗਾਇਨਿ ਬੈਠੇ ਸੁੱਤੇ ।"

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ, ਯੁਗ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦ੍ਵੰਦਾਂ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਚੋਲੀ ਦਾਮਨ ਦਾ ਸਾਥ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਕੋਈ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਹੁਣਵੇਂ ਦਹਾਕਿਆਂ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਪ੍ਰਚਾਰਾਤਮਕ, ਫੌਜੀ ਰੁਚੀਆਂ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਸਾਧਾਰਣ ਲਈ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤਥਾਕਥਿਤ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵੱਡੇ ਪੈਮਾਨੇ ਉਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵਿਚ ਜਾਸੂਸੀ ਖ਼ਬਤ ਤਿਖੇਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜੇਮਜ਼ ਬੌਂਡ, ਫੈਂਟਮ, ਸੁਪਰਮੈਨ, ਸਪਾਈਡਰਮੈਨ, ਬੈਟਮੈਨ ਤੇ ਮੈਂਡ੍ਰੇਟ ਵਰਗੇ ਸੁਪਰ-ਨਾਇਕਾਂ ਦੇ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਕਾਰਨਾਮਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ

ਜਾਸੂਸੀ ਗਲਪ ਅਤੇ ਕੌਮਿਕਸ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਆਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਬੁਰਜੁਆ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਦਾ ਇਕ ਗਿਣਿਆ-ਮਿੱਥਿਆ ਉੱਦਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਖਪਤ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਫ਼ਿਸ਼ਰ (Ernst Fischer) ਦੀ ਰਾਇ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਮਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਵਰਗਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿ ਕੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥ-ਬੋਧਕੀ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ, ਸੰਗੀਤ ਤੇ ਹੋਰ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਸਫੁਟਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਉਂਜ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਧੁਆਂਖੇ ਸਾਹ ਲੈ ਰਿਹਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸੰਪੂਰਣ ਵਿਸੰਗਤੀ ਵਾਲੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜੀਉਂਦਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਾਧਨਾ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸੰਗਤੀ ਸੱਨਅਤੀ ਸਭਿਅਤਾ ਦੀ ਦੇਣ ਹੈ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤਾਂ ਯੁਗ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫ਼ਿਸ਼ਰ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੇ ਕੇਂਦਰੀ ਕਮੇਟੀ ਦੀ ਕਠਪੁਤਲੀ ਹੀ ਬਣਨਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਅੰਦੋਲਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਹਿਕਮੇ ਦਾ ਵਧੀਆ ਬੁਲਾਰਾ ਹੀ ਬਣਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਕ ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਨਾਤੇ ਉਸ ਦਾ ਪਤਨ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਕ ਅੰਦੋਲਨਕਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਉਹ ਨਾਕਾਮ ਰਹੇਗਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਬੋਲ ਨੂੰ ਇਤਨਾ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੂ-ਬ-ਹੂ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਗੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਫ਼ਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੇਵਲ ਉਸੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇ ਜਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਰਨਾਂ ਸੋਮਿਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਵਿਅਕਤਿਕ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਸਰਬਵਿਆਪੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਜਾਂ ਝੁਕਾਉ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪਾਂ ਕਾਰਣ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸ੍ਵੈ-ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਦਾ ਮੁਤਲਾਸ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਸਤੂਪਰਕ ਸੱਚ ਵਲ ਵਧਦੀ ਤੇ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਸਤੂ-ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਭਰਮ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਜਨਬੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਣ-ਲੱਛਣਾਂ ਤੋਂ ਵਿਹੀਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਸਾਹਿਤ ਪਤਨਮੁਖੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ । ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਅਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੈ । ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੁਰਜੂਆ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਰੋਧ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਤੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਰੋਲ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਬੁਰਜੂਆ ਰਾਜਨੀਤੀ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵ-ਵਿਰੋਧੀ, ਆਤੰਕਵਾਦੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਾਰਟੀ, ਸਟੇਟ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਮਾਨਵ-ਕਲਿਆਣ ਲਈ ਜੂਝਣਾ ਹੈ । ਇਸ ਲਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਤੇ ਸਟੇਟ ਵਿਚਕਾਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਦਾਅ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਆਧਾਰ-ਭੂਮੀ ਹੀ ਗ਼ਾਇਬ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਕਾਇਮ ਰਖਦਾ ਹੋਇਆ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਟੇਟ ਜਾਂ ਸੱਤਾਧਾਰੀ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਸੁਤੇਸਿੱਧ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੇ ਹਨ । ਅਸਲ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਤਿੱਖੇ ਵਿਰੋਧ ਤੇ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ । ਪਰ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰਟੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸਟੇਟ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਕਦਮ ਮੇਚ ਕੇ ਤੁਰ ਸਕਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਲ ਉਸ ਦਾ ਧਿਆਨ ਖਿੱਚਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਉਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਲਈ ਅਤਿ ਸੁਖਾਵਾਂ ਮਾਹੌਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੱਦੋਜਹਿਦ ਤੋਂ ਉਪਜਿਆ ਹੋਇਆ ਇਕ ਭੌਤਿਕ ਸੰਸਕਾਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਹ ਉਤਪਾਦਕ ਵਰਗ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ । ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਲੋਟੂ ਵਰਗ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਹ ਵਰਗ ਮਜ਼ਦੂਰ-ਵਰਗ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਠੋਸ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ । ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਕ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਨੇਮਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਬੂ ਵਿਚ ਰਖਦੀ ਹੈ । ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਲੋਟੂ ਵਰਗ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚੇ ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਘੜਦਾ

ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਨਾਮ ਕਰਨ ਦੀ ਹਰ ਮੁਮਕਿਨ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਂਜ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਰਗ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੱਡ-ਮਾਸ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਧਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਮੰਗਾਂ ਅਤੇ ਲੋੜਾਂ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਬਦਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ-ਬੋਧ ਨੂੰ ਤਿਖੇਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ-ਨਿਰਪੇਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਸ ਵਿਚ ਅਗਿਆਤ ਤੇ ਅਨੰਤ ਦੇ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭੌਤਿਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨਵ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮਾਨਵਤਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਦੀ ਹੈ, ਮਾਨਵ-ਧ੍ਰੋਹ ਅਤੇ ਅਪਰਾਧ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਿੱਤ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪਲਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਕ੍ਰਿਯ ਮਾਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦੇ ਖ਼ਿਲਾਫ਼ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ-ਬਿੰਦੂ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮੁੱਚੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਇਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਾਂਗ ਚਲਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਯਾਂਤ੍ਰਿਕ ਨਹੀਂ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਦੇ ਵਸਤੂਪਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੈਵਿਕ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਕਲਾ ਉਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਪਾਨ ਚਾੜ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਰਜੂਆ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਅਗ੍ਰਭੂਮੀ ਉਤੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਗ-ਵਿਹੀਨ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜਨਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਉਦਯੋਗ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਆਧਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਤਾਂ ਕਲਾ ਜੀਉਂਦੇ-ਜਾਗਦੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਮ੍ਰਿਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸਿਰਜਣਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਸੁਮੇਲ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖੀਕਰਣ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪਰਤਵੇਂ ਬਿੰਬ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜੋ ਯਥਾਰਥਕ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਮੂਰਤਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮੂਰਤਨਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਡੂੰਘੇ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੱਖਣਸ਼ੀਲ ਪਰਤਵੇਂ ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਤੇ ਦੁਰਬੋਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ-ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣ ਉੱਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਸੁਨਿਸਚਿਤ ਮਨੋਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਜੀਵਨ ਇਕ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ

ਸੌਂਦਰਯ-ਬੋਧਾਤਮਕ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਅਰਾਜਕਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਅਤਿਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਮਾਨਵ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਹ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਟੁੱਟਦਾ ਵੀ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਚ ਗਿਰਾਵਟ ਵੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੀਆਂ ਝੱਲੀਆਂ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ਾਂ ਜ਼ੋਰ ਮਾਰਨ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋ-ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸੁਛੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਬੰਧਨ ਤੋੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਹੋਰਨਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਸੀਮਾ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਉਂ ਹੀ ਰਚਨਾਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਸੁਛੰਦ-ਕ੍ਰੀੜਾ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਭਰਮ ਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਤਨਾਉ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਤਰ੍ਹਾਂ-ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਰਮ-ਜਾਲ ਬੁਣਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਗੁਆਚਦਾ ਹੈ, ਵਿਲੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਕੇ ਹੀ ਨਿਜ ਤੋਂ ਪਰ ਤਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵਰਗ-ਵੰਡ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਉਸ ਦੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸੁਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਵੰਦ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਪਰੀਤ ਵਰਗਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਰਚਨਾਕਾਰ ਇਸ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਯਥਾਰਥਕ ਮਜਬੂਰੀਆਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛਾ ਛੁਡਾ ਕੇ ਦੂਸਰੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚੋਂ ਸੁਖ-ਅਨੁਭੂਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਉਹ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਣੀ ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਹਥਿਆਰ ਵਰਤ ਕੇ ਮਨਚਾਹੇ ਸੁਖ-ਭੋਗ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਵਸਥਾ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਪਾਲਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਇਕ ਖ਼ੂਬਸੂਰਤ ਧੋਖਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ। ਬੁਰਜੂਆ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰ ਇਸ ਧੋਖੇ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਗ-ਵੰਡ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸਮਾਜ ਜਿਉਂ-ਜਿਉਂ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਿਉਂ-ਤਿਉਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਵਿਪਰੀਤ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਆਤਮਪਰਕ ਸੁਛੰਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨਾ ਹੋਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਿਦ੍ਰੋਹੀ ਹੋਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਹੌਂਸਲਾ ਵਧਣ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਉਹ ਆਤਮਪਰਾਇਪਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਨਵੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਪਰਵਾਜ਼ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਅਤੇ

ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਦ੍ਵੰਦ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਦੇ ਕਲਪਨਾ-ਵਿਦ੍ਰੋਹ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹਾਰ-ਹੁੱਟ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਰਗੀ ਅਸਲੀਅਤ ਉਤੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਸੰਗਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹਿਜੇ-ਸਹਿਜੇ ਭੈ, ਤ੍ਰਾਸ ਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਬੂਹੇ ਉਤੇ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਮੱਧਵਰਗੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਅਨੇਕ-ਆਯਾਮੀ ਕਲਪਨਾ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਦਿਸ਼ਾਹੀਨਤਾ ਤੇ ਅਰਾਜਕਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਤੰਕ ਦੇ ਯਾਂਤ੍ਰਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਫਸ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਭੌਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਹੂਣੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਜੋ ਸਥਿਰਤਾ ਤੇ ਰੁਕਾਵਟ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹੋ ਹੀ ਆਤੰਕ-ਬੋਧ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਦੇ ਰੁਕਦਾ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਸੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਜਾਂ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਾਹਸ਼ੀਲਤਾ ਵਲੋਂ ਅੱਖਾਂ ਮੀਟ ਲਵੇ, ਤਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਤਥਾ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚ ਯਾਂਤ੍ਰਿਕਤਾ ਆਉਣੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਰਗ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੋਂ ਹੀ ਡਰਨ ਲੱਗੇਗਾ।

ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਖੰਡਿਤ ਕਾਲ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦ੍ਵੰਦਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਅਕਤਿਕਤਾ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਵਿਅਕਤਿਕ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਸਦਾ ਤ੍ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਅੱਡ ਪਏ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਦੋਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀਆਂ ਤੇ ਤਕਲੀਫ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਧਾ-ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਨਹੀਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਭੈ ਨੂੰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ, ਮੁੱਲ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਮੰਨ ਬੈਠੇਗਾ। ਸਾਡੇ ਯੁਗ ਦੇ ਮੰਨੇ-ਪਰਮੰਨੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਸ ਭੁੱਲ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਏ ਹਨ। ਸਾਰਤ੍ਰ ਵਰਗੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਤਮਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਨਿਰਾਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਯੁੱਧ ਦੇ ਭੈ ਤੋਂ ਤ੍ਰਹਿ ਕੇ ਮਾਨਵ-ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਾ-ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਗਏ। ਕਾਫ਼ਕਾ, ਕਾਮੂ, ਪਰੂਸਟ ਆਦਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਚਿੰਤਾ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਤਮਕ ਦ੍ਵੰਦਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ।

ਅੱਜ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਆਪਣੀ ਚਰਮ-ਸੀਮਾ ਤਕ ਜਾ ਪਹੁੰਚੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਵਸਥਾ ਪਤਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਟੁੱਟ ਕੇ ਖੇਰੂੰ-ਖੇਰੂੰ ਹੋਣਾ ਇਸ ਦੀ ਹੋਣੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਛਟਪਟਾਉਂਦਾ ਹੋਇਆ ਗੁਸੈਲ਼ੋਰ ਪਸ਼ੂ ਬਣ

ਗਿਆ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਿਕ ਹੱਕਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਮੰਨ ਲੈਣ ਕਰਕੇ ਗੁਨਾਹ ਦੀ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀ ਭਾਰੂ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਅਤੇ ਝੂਠ ਦੇ ਤੱਰਕ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਾਨੂੰਨ ਤੇ ਨਿਆਂ-ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚ ਗੁਨਾਹ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਹੀ ਮਰ ਮੁੱਕ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਅਪਰਾਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਮ ਵਿਹਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਕਰਕੇ ਯੁੱਧ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਬਣਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਜੋਕੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ, ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ, ਫ਼ਿਲਮਾਂ ਵਿਚ ਵਹਿਸ਼ੀਪਨ ਤੇ ਨੰਗੇਜ ਦੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਧ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੌਂਦਰਯ-ਬੋਧ ਦਾ ਰੁਖ਼ ਵੀ ਆਦਿਮਤਾ ਵਲ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਅਜੋਕੇ ਯੁਗ-ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਨਸਾਧਾਰਣ ਦਾ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕੇ ਅਤੇ ਜ਼ਮਾਨੇ ਨੂੰ ਕੋਈ ਨਿਸਚਿਤ ਸੇਧ ਦੇ ਸਕੇ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਉਸ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵ-ਕਲਿਆਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਨੂੰ ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਚਨਾ ਉਤੇ ਇੰਨੀ ਭਾਰੂ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਾਪੇਗੰਡੇ ਦਾ ਸਾਧਨ-ਮਾਤ੍ਰ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇ। ਇਕ ਸਜੀਵ ਕਲਾਤਮਕ ਸਮੁੱਚ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਤਾਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਵਿਚ ਰੰਗੇ, ਅਤੇ ਇਹ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੰਗਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਉਸ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰੇ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਹ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਅਨੁਸਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਲਾ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ ਵਿਚ ਤਾਂ ਹੀ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੋਚਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਪੂਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਸਾਂਝਿਆਂ ਕਰ ਸਕੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸ਼ਖ਼ਸੀਅਤ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਵਿਚਕਾਰ ਪਾੜ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਦੋਂ ਤਕ ਉਹ ਪੂਰੀ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਮਨਇੱਛਤ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹੇਗਾ। ਕਲਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬੌਧਿਕ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪੱਖ ਸੁਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਉਤਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਸੂਖਮ ਰੂਪ ਦੇ ਲੈਣ ਦੀ ਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ

ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਇਹ ਵੀ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਕ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮਨੋਰਥ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਚੋਣਵੀਆਂ ਸਹਾਇਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ

1. Larrain; Jorge, "The Concept of Ideology", I. I. Publication, Delhi, 1979.
2. Barabash; Yuri, "Aesthetics and Poetics", Progress Publishers, Moscow, 1977.
3. Williams; Raymond, "Marxism & Literature", Oxford University Press, London, 1978.
4. Zis; Avner, "Foundations of Marxist Aesthetics", Progress Publishers, Moscow, 1977.

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ : ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗ

—ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਇਕ ਤਰਕ-ਸੰਗਤ ਸਿੱਟਾ ਅਤੇ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਅਨੇਕਾਂ ਪੱਖਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਜਟਿਲ ਵਰਤਾਰਾ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੀ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਸਮਝ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ, ਇਸ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਯਥਾਰਥ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਗੁਝਲਦਾਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ

ਦੋਹਾਂ ਆਧਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੱਤਾ ਦਾ ਆਪਸੀ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਰਿਹਾ ਹੈ।[1] ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਜਿੱਥੇ ਆਦਰਸ਼-ਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ ਉੱਥੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਕੋ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਹੀਗਲ ਤਕ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਇਕ ਮੂਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸੁਭਾ ਅਤੇ ਅਰਥ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਾਧਾਰਾ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਮੂਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਹੱਥਲੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਵਰਗ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਆਧਾਰ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ : ਆਪਣੇ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੌਰਾਨ ਮਨੁੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪੜਾਅ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਦੁਅੰਦਆਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਸ ਪੜਾਅ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਇਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਉਤੇ ਮੋੜਵਾਂ ਅਮਲ ਕਰਨਾ ਵੀ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਦੁਅੰਦਆਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਪੈਦਵਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਜੁੜਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਦੀ ਪਾਸ਼ਵਿਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਇੰਦਰਿਆਵੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਤਾ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਕ ਪੈਦਵਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਤਕ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰਹੇਗੀ ਉਦੋਂ ਤਕ ਇਹ ਵੀ ਉਵੇਂ ਹੀ ਬਣੀ ਰਹੇਗੀ।[2] ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੀ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ, ਦੂਸਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸੀਮਿਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ

ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਮੁੱਢ ਤੋਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ, ਉਸ ਦਾ ਚਿੰਤਨ, ਉਸ ਦਾ ਆਤਮਕ ਸਰਮਾਇਆ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਸਿਰਜਕ ਮਨੁੱਖ ਆਪ ਹੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਸਚੇਤ ਸੱਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ, ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਤਾ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[3]

ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰ ਜੀਵਨ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਹੀ ਹੈ।[4] ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੌਰਾਨ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਬੱਝ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪੜਾਅ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚਾ ਜਾਂ ਉਹ ਅਸਲ ਨੀਂਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਆਦਿ ਦਾ ਪਰਉਸਾਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਆਮ ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅੰਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[5]

ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ : ਪਦਾਰਥਕ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਅਮਲ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ, ਇਉਂ, ਇਕ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਹੀ ਦੋ ਪੱਖ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੀ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸੀ। ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਬੜੇ ਨੀਵੇਂ ਪੱਧਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਬੜੀ ਇਕਹਿਰੀ ਅਤੇ ਆਦਿਮ ਸੁਭਾ ਵਾਲੀ ਹੀ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਜੇ ਦਿਮਾਗ਼ੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਖੇੜਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕਲਾ, ਨੈਤਿਕਤਾ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਪੂਰਵ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ, ਧੁਨੀ-ਯੰਤਰਾਂ ਤੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਅਧਿਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਅਮਲ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ, ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ, ਜਮਾਤਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜ ਵਰਗੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਣ ਨਾਲ ਜਿੱਥੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਉੱਥੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਵੀ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦੀ ਚਲੀ ਗਈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸੇ

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੌਰਾਨ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਮਾਗ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ, ਜਿਹੜੇ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਬਾਹਰ-ਮੁਖੀ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੇ ਸਨ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਉਪਜ ਬਣ ਗਏ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿਮਾਗ਼ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਉਪਜ ਸਮਝਣ ਨੇ ਹੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ।[6] ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗੀ ਕਿਰਤ ਵਿਚਲੇ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਦੇ ਪਾੜੇ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਕਿਰਤ ਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਇਜ਼ਾਰੇਦਾਰੀ ਕਾਰਣ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਪਦਾਰਥਕ ਅਮਲ ਨਾਲੋਂ ਹੋਰ ਟੁੱਟਦੀ ਅਤੇ ਦੂਰ ਹੁੰਦੀ ਚਲੀ ਗਈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸੁਤੰਤਰ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਇੱਥੋਂ ਤਕ ਇਸ ਸਮਝ ਨੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਵੀ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, ਦਰਸ਼ਨ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਦਿ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲਈ ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦੇ ਸਨ।[7] ਪਦਾਰਥਕ ਉਸਾਰੀ ਦੌਰਾਨ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ/ਕਾਨੂੰਨੀ, ਨੈਤਿਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਹ ਰੂਪ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਂਗਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਮੂਹਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਵਖਰੇਵੇਂ ਕਾਰਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਭਾ, ਰੂਪ, ਲੱਛਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਧਾਰਣੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਆਪਣੇ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਪੂਰਣ ਇਕਾਈ ਹੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੇ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਰੂਪ ਹਨ।

ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ/ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ: ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀ, ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ, ਹਿੱਤਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਰਣ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਭਾਵ, ਸੰਵੇਗ, ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਹੁਨਰ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਰਸਮ ਰਿਵਾਜ ਆਦਿ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਆਪਮੁਹਾਰੇ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਸਰਗਰਮੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ

ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਆਮ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ, ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅਮਲ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹੁਨਰ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਪਦਾਰਥਕ ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਭਾਵਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ, ਆਦਤਾਂ, ਸੰਵੇਗਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੰਢਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਤੋਂ ਸਿੱਧੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦੇ ਸਾਮਾਨਯ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਹ ਕੇਵਲ ਭਾਵਾਂ, ਸੰਵੇਗਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ, ਧਾਰਣਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸੁਭਾਅ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਅਮਲੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਮਾਤਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਜ ਬੋਧਿਕ ਤੱਤ ਭਾਵਾਤਮਕ ਤੱਤਾਂ ਨਾਲ ਰਲੇ-ਮਿਲੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤੀ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਹੜੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵੱਖਰੇਵੇਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੋਰ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁੱਖ ਤੱਤ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਕੇਵਲ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਗੁਟਾਂ ਦੇ ਤਤਕਾਲੀ ਅਤੇ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਪਮੁਹਾਰੇ ਅਸੰਗਠਤ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਜਿੱਥੇ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ/ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਅਮਲ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸੁਹਜ਼ਾਤਮਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਇਕਸਾਰ, ਇਕਸੁਰ ਤਰਤੀਬਬੱਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਸਾਮਾਨਯ ਖੇਤਰ

ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਦੁਅੰਦਆਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚੋਂ ਜਿੱਥੇ ਆਪਮੁਹਾਰੇ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਚੇਤਨ ਸਰਗਰਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਯਤਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰਾਂ ਵਿਚ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਦਲਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਉਸ ਤੇ ਚੇਤਨ ਮੋਹਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੁਝ ਲੋਕ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਸੰਚਿਤ ਰੂਪ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਕਬੂਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸਮਾਜਕ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸੇ ਲਈ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਚੇਤਨ ਕਰਾਉਣ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ, ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਨੇੜੇ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਟਨ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅੱਡੋ-ਅੱਡਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ।

ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ : ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਰਲਗੱਡ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰ ਕੇ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਦਾ ਸਹੀ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ, ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਉਹੋ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ, ਵਸਤੂ ਜਗਤ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਥਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤਿ ਉਸ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਅਰਥਾਤ ਯਥਾਰਥ-ਬੋਧ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਸਾਮਾਨਯ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ।[8] ਇਸੇ ਲਈ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਿੱਖੜਵਾਂ ਤੱਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਕੁਦਰਤੀ ਯਥਾਰਥ, ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ

ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਮਾਨਯ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਭਾਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮਝਣਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਆਪਸ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਇਕਸੁਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅੰਸ਼ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਬਾਰੇ ਸਮਾਜ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਕੁਛ ਕੁ ਤੱਤ ਸਾਹਿਤ, ਕਲਾ, ਕਾਨੂੰਨ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਰੂਪ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ-ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਸਮੁੱਚੀ ਕੁਦਰਤ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਮਾਨਯ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੁੱਤੇ ਸਿੱਧ ਸਿਰਜਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਇਹੋ ਅੰਤਰ ਹੈ ਕਿ ਦਰਸ਼ਨ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਦੇ ਬੋਧ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਮਾਤਰ। ਦਰਸ਼ਨ, ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਦੋਵੇਂ ਪੱਧਰਾਂ ਅਰਥਾਤ ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਹੁਤਾ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹੀ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।

ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਤਾ, ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਾਮਾਨਯ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇਸੇ ਲਈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਆਤਮ ਚੇਤਨਤਾ, ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ, ਕਾਰਜਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇਕ ਦੌਰ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਬੌਧਿਕ ਸਾਰ ਕਿਹਾ ਹੈ।[9]

'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਫ਼੍ਰਾਂਸੀਸੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਨੇ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਸੀ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ', ਵਿਚਾਰਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰ-ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ। ਨੇਪੋਲੀਅਨ ਨੇ ਵਿਅੰਗ ਦੇ ਤੌਰ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਲਈ ਵਿਚਾਰ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ, ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਲੋਕ ਜਿਹੜੇ ਫ਼ਜ਼ੂਲ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ-

ਹੀਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਸਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਸਾਰਥਕ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸਨ ।[10]

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ : ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ : ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਵਰਗ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਤਾਂ ਪੁੱਠੇ ਜਾਂ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਜਾਂ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ । ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਹੀ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਂਤਰਿਕ ਸਾਰ ਇਕੋ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਰਅਰਥ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸੀ । ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਪੱਖ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਹੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਦਿਖਦੇ ਪੱਖ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸਾਰ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੂਰਤ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਆਪਣੇ ਦਿਖਦੇ ਪੱਖ ਰਾਹੀਂ ਕੇਵਲ ਪੁੱਠਾ ਜਾਂ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਨਜ਼ਰ ਆਵੇਗਾ । ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਇਸ ਦਿਸਦੇ ਰੂਪ ਦਾ ਪੁੱਠਾਪਣ ਕੁਦਰਤੀ ਹੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰੇਗਾ । ਇਹੋ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ, ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਸੀ ।

ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਮਾਜ, ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਵਿਚਾਰਾਂ/ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਅਜਿਹਾ ਬੋਧ ਇਸ ਵਿਗਿਆਨ ਤੱਥ ਨੂੰ ਉਪੇਖਿਅਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਤਾਂ ਸਮਾਜਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਦੀ ਉਪਜ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਇਕਾਈ ਮੰਨ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖ਼ੀ ਪਦਾਰਥਕ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਹੀ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ । ਅਜਿਹੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪੱਤੀ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ

ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।[11]

ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਝੂਠੀ ਜਾਂ ਭਰਮ-ਮੂਲਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿਤਾ। ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਮੁਖ਼ਤਿਆਰ ਹੋਂਦ ਵਾਲੀਆਂ ਉਹ ਇਕਾਈਆਂ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਪਜਦੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਯਮ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕਾਂ ਵਲ ਸੀ ਜਿਹੜੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ਕਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਹੀ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਰਹੱਸਾਂ ਅਤੇ ਭਰਮਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਝੂਠੀ ਜਾਂ ਭਰਮਮੂਲਕ ਹੁੰਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਹੀਗਲ ਦੇ ਰਾਜ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਉਹ ਪੁੱਠਾ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਅਸਲੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਲਈ "ਵਿਚਾਰ" ਇਕ ਯਥਾਰਥਕ ਵਸਤੂ ਸੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਮਲ ਕੇਵਲ ਇਸ "ਵਿਚਾਰ" ਦਾ ਸਤਹੀ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਤਰ ਸੀ। ਇਸ ਪੁੱਠੀ ਸਮਝ ਕਾਰਣ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰਗਰਮੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਉਪਜ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੀਗਲ ਨੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਅਨਾਤਮ ਵਿਚ ਅਤੇ ਅਨਾਤਮ ਨੂੰ ਆਤਮ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੁੱਠਾਪਨ ਅਸਲ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੁੱਠੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਕਾਰਨ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਧਰਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਪੁੱਠੇ ਸੰਸਾਰ ਹਨ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੁੱਠੇ ਰੂਪ ਖ਼ਾਲੀ ਭਰਮ ਜਾਂ ਅਸਥੂਲ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅਸਲੀ ਪੁੱਠੇਪਨ ਤੇ ਹੀ ਉਪਜਦੇ ਹਨ।

ਮਾਰਕਸ ਨੇ "ਜਰਮਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ" ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਲਾ ਪੁੱਠਾਪਨ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੁੱਠੇਪਨ ਦਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖੀ ਸਰਗਰਮੀ ਦਾ ਇਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ

ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੋ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਕਾਬਜ਼ ਹੋ ਬੈਠਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਿਰਜੀ ਹੋਈ ਸਥੂਲ ਸਰਗਰਮੀ ਇਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਉਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋ ਬੈਠਦੀ ਹੈ।

'ਜਰਮਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਜਰਮਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦਾ ਪੁੱਠਾਪਨ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚੋਂ ਫੜਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਅਧੂਰਾ ਅਤੇ ਵਿਗੜਿਆ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਉਹ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਮਲੀ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸੁਲਝਾਉ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਅਮਲ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਹੱਲ ਦਾ ਮੁੱਖ ਗੁਣ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚਲੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣਾ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਕੋਈ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਗ਼ਲਤੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨਾਲ ਦੂਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੋਵੇ। ਸਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਗਾੜ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਿਗਾੜ ਉਦੋਂ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੁਲਝਾ ਦਿਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਹੀ ਖ਼ਤਮ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕੇਵਲ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਹੱਲ ਨਾਲ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਮਲ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਵਿਚਾਰ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਦਾ ਜਾਂ ਪੁੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਕਰ ਕੇ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਖ਼ੁਦ ਸਿਰ ਭਾਰ ਜਾਂ ਪੁੱਠਾ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ

ਆਰਥਕਤਾ ਵਿਚ ਸਰਕੂਲੇਸ਼ਨ, ਵਟਾਂਦਰੇ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ।

ਮੰਡੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਜਿਨਸ ਦੀ ਲਾਗਤ ਕੀਮਤ ਉਸ ਦਾ ਅਸਲ ਮੁੱਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਾਫ਼ਰ ਮੁੱਲ ਉਸ ਦੇ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਕੀਮਤ ਤੇ ਵੇਚਣ ਤੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸਾਂ ਦੇ ਵੇਚਣ ਤੋਂ ਹੀ ਵਾਫ਼ਰ ਮੁੱਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਾਭ ਕਿਸੇ ਜਿਨਸ ਦੇ ਵੇਚ-ਮੁੱਲ ਤੇ ਲਾਗਤ ਕੀਮਤ ਦੇ ਫ਼ਰਕ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[12] ਇਵੇਂ ਹੀ ਸਤਹੀ ਪੱਧਰ ਤਾਂ ਇਉਂ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦਾ ਓਪਰਾ ਰੂਪ ਸਮੁੱਚੇ ਕੰਮ ਦੇ ਦਿਨ ਦੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਰਤ ਦੀ ਕੀਮਤ ਮੰਗ ਤੇ ਪੂਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕੁਝ ਤਾਂ ਮੰਡੀ ਵਿਚਲੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਪਾਰ ਦਾ ਬਾਹਰਲਾ ਸਤਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜਾ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਹੀ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਲੁਕਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ, ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਕਿਰਤ ਮੁੱਲ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਪਾਦਨ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਤਹੀ ਰੂਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਲਕੋਇਆ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲਾਭ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕਿਰਤ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਹੜੱਪ ਕਰਨ ਤੇ ਛੁਪਾਉਣ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਉਤਪਾਦਨ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਉਚਿਤ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਦੇਣ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਕਿਰਤ ਦਿਨ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਅਤੇ ਵਾਧੂ ਮਜ਼ਦੂਰੀ ਵਿਚਲੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਵਾਧੂ ਕਿਰਤ ਦਾ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਉਂ, ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧ ਆਪਣੀ ਉਪਰਲੀ ਸਤਹ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਭਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤਾਂ ਦਾਂ ਬਿਲਕੁੱਲ ਪੁੱਠਾ ਅਤੇ ਛੁਪਿਆ ਰੂਪ ਹਨ। ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਮਲੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੁੱਠਾ ਕਰ ਕੇ ਛੁਪਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਉਂ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕੇਵਲ ਭਰਮ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਠੋਸ ਸਮਾਜਕ ਆਧਾਰ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਬੜਾ ਰੋਚਕ ਉਦਾਹਰਣ ਮਾਰਕਸ ਦੁਆਰਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਮੰਡੀ ਵਿਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਸਮਾਨਤਾ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਤਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਹਰ ਖ਼ਰੀਦਦਾਰ ਅਤੇ ਵੇਚਣ ਵਾਲਾ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ

ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਕਾਇਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ। ਬੁਰਜੂਆ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਸੁਤੰਤਰਤਾ, ਜਾਇਦਾਦ ਅਤੇ ਨਿਜੀ ਹਿੱਤ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਮੰਡੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਭਰਮ ਪਾਊ ਪੱਖ ਹੈ। ਬੁਰਜੂਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਲੇ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਥੱਲੇ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕੋ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜ਼ਰਾ ਵੀ ਡੂੰਘਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਛਾਈਂ-ਮਾਈਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[13] (ਗਰੰਡਰਿਸ ਪੰਨਾ 245)।

ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਨਸਾਂ ਦੇ ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਤਾਂ ਵਟਾਂਦਰੇ ਮੁੱਲ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਇਹ ਸਮਾਨਤਾ ਖ਼ਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪੂੰਜੀਪਤੀ ਵਾਫ਼ਰ ਮੁੱਲ, ਜਿਹੜਾ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨੇ ਮੁਆਵਜ਼ਾ ਲਏ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਹੜੱਪ ਕਰ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਖਣ ਨੂੰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਕਿਰਤ-ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਵੇਚਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ ਉਤਪਾਦਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਰਹਿ ਗਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ, ਮਾਰਕਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਭੁਲੇਖਾ ਮਾਤਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[14] (ਗਰੰਡਰਿਸ ਪੰਨਾ 163)।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ : ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ : ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਆਰਥਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਉੱਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਆਤਮਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਧਾਰਿਤ ਮੰਨਦਿਆਂ ਇਕ ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਕਲਾਤਮਕ ਚੇਤਨਾ-ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰਖਿਆ। ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਰਥ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਧਾਰਣਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ ਕਿ ਆਰਥਿਕ ਨੀਂਹ ਦੇ ਬਦਲਣ ਨਾਲ ਪਰਉਸਾਰ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਢਾਂਚਾ ਵੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਬਹੁਤ ਫ਼ਰਕ ਨਾਲ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵਲ ਉਚੇਚਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪਦਾਰਥਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਸਹਿਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਕਾਨੂੰਨੀ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ-ਸੰਖੇਪ

ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਰੂਪ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਬਾਰੇ ਸਚੇਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੀ ਰਾਇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਉਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਯੁਗ ਬਾਰੇ-ਖ਼ੁਦ ਉਸ ਯੁਗ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਉਤਪਾਦਨ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਤਤਕਾਲੀ ਟੱਕਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।[15] ਇਸੇ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਦਾਰਥਕ ਸਮਾਜਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਪਰਤੌ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਅਤੇ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਇਸੇ ਲਈ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਿੱਟੇ ਅਚਾਨਕ ਲੱਭੇ ਜਾਂ ਅਵਿਸ਼ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅੱਗੇ ਵਾਪਰਦੇ ਇਤਿ-ਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।[16]

ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੈਨਿਨ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਪਦਾਰਥਕ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਥੂਲਤਾ ਸਹਿਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਲੈਨਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪਦਾਰਥਕ ਸਾਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਚ ਬੜੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਦੁਹਰਾਉ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੇ ਹੋਏ ਪਦਾਰਥਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਤੇ ਪਰਉਸਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।[17] ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਦਿਆਂ ਲੈਨਿਨ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੇਵਲ ਦੋ ਰੂਪ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚੋਣ ਕੇਵਲ ਬੁਰਜੁਆ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੇ ਕੋਈ ਤੀਜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਿਰਜੀ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਦੂਸਰੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਨੁਕਤੇ ਵਿਚ ਲੈਨਿਨ ਨੇ ਇਸ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਦੇ ਵੀ ਅ-ਜਮਾਤੀ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਉਪਰ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।[18] ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਨੁਕਤਾ ਲੈਨਿਨ ਦੀ ਇਸ ਮਸ਼ਹੂਰ ਧਾਰਣਾ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਹ 'ਆਪ-ਮੁਹਾਰੀ ਚੇਤਨਾ' ਅਤੇ 'ਸਾਮਾਜਿਕ ਜਮਹੂਰੀ ਚੇਤਨਾ' ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੈਨਿਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ

ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਟ੍ਰੇਡ ਯੂਨੀਅਨ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਨਹੀਂ ਉੱਠ ਸਕਦੀ। ਜਮਾਤੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਬਾਹਰੋਂ ਹੀ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜਮਾਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[19]

ਲੂਕਾਚ ਕਿਸੇ ਆਪਮੁਹਾਰੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ 'ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਤਾ' ਅਤੇ 'ਆਰੋਪਿਤਾ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਤਾ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਰਾਮਸਕੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਉਹ ਧਾਰਨਾ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਉਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਲਾ, ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਆਰਥਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰੇਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਸਮੂਹਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਰਾਮਸਕੀ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਅਭਿਧਾਰਨਾ ਮਾਤਰ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮਾਤਰ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਸਥੂਲ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਅਤੇ ਅਮਲ ਲਈ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗਰਾਮਸਕੀ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਵਹਾਰਕ ਨਿਯਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਕ ਆਂਗਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਬਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਮਲ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰਗਰਮੀ ਦਾ ਉਹ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਉਤੇ ਉਹ ਵਿਚਰਦੇ, ਚੇਤਨਤਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ, ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਫੈਸਲਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ।[20] ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਗਰਾਮਸਕੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਜਮਾਤੀ ਸਰਦਾਰੀ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਰੂ ਹੋਣ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਨੂੰ ਗਰਾਮਸਕੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਕੇ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗਰਾਮਸਕੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਚਾਰ ਦਰਜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ : ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ, ਆਮ ਸੂਝ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਯਾਨ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹ ਚਾਰ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਪੱਧਰ ਹਨ।[21] ਗਰਾਮਸਕੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ-ਜੀਵੀਆਂ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਹ ਅਮਲ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਵਿਚ ਸਮਾਜੀਕਰਨ ਕਰਨਾ

ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸੋਧਿਆ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਾਲੇ ਦੁਅੰਦਆਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਪੱਖ ਗਿਆਨ ਮੀਮਾਂਸਾ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ, ਜਮਾਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜਕ ਗੁਟ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਦੇ ਤਿੰਨ ਤੱਤ ਹਨ :

(ੳ) ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ, ਇਸ ਦੀਆਂ ਆਧਾਰ-ਸ਼ਿਲਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਭਾਗ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਦੀ ਸਾਮਾਨਯ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਸਾਧਾਰਨੀਕਰਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੂਲ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਮਾਤਾਂ, ਸਮਾਜਕ ਗੁਟਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਟੀਚਿਆਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਅਮਲੀ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੇ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਜਵਾਜ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤੀਸਰੇ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੂਸਰੀਆਂ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ, ਤੇ ਸਮਾਜ ਬਾਰੇ ਸਾਧਾਰਨੀਕ੍ਰਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਟੀਚਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਕਰਾਰ ਦੇਣ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਭਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਪੈਟਰਨ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂ ਅਧੂਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਉਥਾਨ ਅਤੇ ਪਤਨ ਹੋਇਆ ਹੈ ਇਹ ਉਥਾਨ ਅਤੇ ਪਤਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸਮਾਜਿਕ ਜਮਾਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁੱਟਾਂ ਦੇ ਉਥਾਨ ਅਤੇ ਪਤਨ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸੀ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਲਈ ਦੂਸਰਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰਜਾਤਮਕ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ ਜਾਂ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਉਹ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ, ਆਪਣੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਮਾਤ, ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁਖ ਕਾਰਜ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕੁਝ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਆਦਰਸ਼, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਹਾਲਤਾਂ ਨਾਲ

ਮੋਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰਾ ਕਾਰਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਆਦਿ ਨੂੰ ਉਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੋ ਸਿੱਧਾਂਤ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਦੇ ਪੱਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਦੂਸਰਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਅਮਲੀ ਵਿਵਹਾਰਕ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਅਤੇ ਆਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਮਲ ਲਈ ਵਿਹਾਰਕ ਪਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਵਿਭਿੰਨ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[23]

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਲੱਛਣ : ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਇਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਥੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸੀਮਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਸਮਾਜ, ਜਮਾਤ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਗੁਟਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਉਸ ਸਮਾਜ, ਜਮਾਤ, ਗੁਟਾਂ ਦੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਦਿਸ਼ਾ, ਨਿਯਮ ਜਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਂਤਰਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ, ਉਸ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਸ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਕਲਪ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਰਗ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਨੈਤਿਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਰਉਸਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਖ਼ਾਸੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮਾਜਿਕ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਪੈਂਤੜਿਆਂ ਜਿਹੜੇ ਕਿ ਇਕ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਜਾਂ ਉਸ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਸਿਰਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਥਾਪਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਸਾਰ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਆਂਤਰਿਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਕਾਨੂੰਨਾਂ, ਸਮਾਜਿਕ ਤਾਕਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਝੁਕਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੇਤਨਤਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹਿਤਾਂ, ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜਿਕ

ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਸਿਤ ਅਤੇ ਸਥਾਪਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਅਤੇ ਆਂਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦਾ ਇਕ ਸੂਤਰਬੱਧ ਸਮੂਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਸਿਖਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਆਰਥਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਦਾਰਥਕ ਆਧਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬੋਧ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਮਲ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੰਨ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਸਮਾਜਿਕ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ, ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਏਕੀਕਰਨ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾ ਲਿਆਉਣ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਦਰਪੇਸ਼ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜਿਕ ਆਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਨ-ਮਾਨਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਬੜਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਮਲ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ ਬਣਦੇ, ਸਵੀਕਾਰ ਜਾਂ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ, ਸੋਧੇ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸੰਭਵ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸਰਗਰਮ ਪਦਾਰਥਕ ਤਾਕਤ ਦਾ ਰੂਪ ਵੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੋਂ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰੇਰਨਾਦਾਇਕ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਕ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਉਤੇ ਛਾ ਜਾਣ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਪਦਾਰਥਕ ਸ਼ਕਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਾਕੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ

ਵੱਖ ਕਰ ਸਕੀਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਮੁੱਚਾ ਅਨੁਭਵ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਚੇਤ, ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜਜ਼ਬਿਆਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵੀ ਸਰਗਰਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦਾ ਉਹ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧਤ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਅਤੇ ਮੁਲੰਕਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਦੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਥਾਪਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਵਿਚ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮੂਲ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਾਰ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਾਜ ਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚੋਂ ਸੁਤੇਸਿੱਧ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਮ ਜਨ-ਸਾਧਾਰਨ ਦੇ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਜਮਾਤੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਤਵਾਜ਼ਨ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਵਿਸ਼-ਲੇਸ਼ਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਰਜਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵਨਾਵਾਂ ਲਈ ਆਧਾਰ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਲੱਭਤਾਂ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਲਈ ਅਮਲੀ ਖੇਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੈਨਿਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਸੱਚ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੀ ਪੈਦਾਵਾਰ, ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਜਮਾਤੀ ਸੁਭਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਹੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿ-ਆਨਕ ਸਮਝ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨੁਕਤਾ ਇਸ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਸੁਭਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਹੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਜਮਾਤੀ ਵੰਡ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਕਿਤਨਾ ਸੱਚ ਹੈ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪੜਾ ਤੇ ਉਸ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੋੜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਿਆਂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ।

ਜਮਾਤੀ ਹਿਤ ਦਾ ਅਰਥ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਨ ਅਸਥੂਲ ਸੰਕਲਪ ਮਾਤਰ ਹੈ : ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਹੁੰਗਾਰਾ ਹੀ ਨਹੀਂ। ਕਿਸੇ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਪਦਾਰਥਕ ਜਾਂ ਆਤਮਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨਾਲ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਲੋੜਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਝੁਕਾਅ ਅਤੇ ਹੁੰਗਾਰੇ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਕ ਸਮਾਜ, ਇਕ ਜਮਾਤ ਜਾਂ ਇਕ ਕੌਮ ਦੇ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਚੇਤਨ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ।

ਇਸੇ ਲਈ ਮਾਰਕਸ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਾਬਜ਼ ਪਦਾਰਥਕ ਤਾਕਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਾਬਜ਼ ਬੌਧਿਕ ਤਾਕਤ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ[25] ਕਾਬਜ਼ ਵਿਚਾਰ ਭਾਰੂ ਪਦਾਰਥਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੁਚੱਜੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਛ ਨਹੀਂ। ਹਰ ਜਮਾਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਆਰਥਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤ ਇਕ ਜਮਾਤ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਲੈਨਿਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਦੋ ਹੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਚੋਣ ਕੇਵਲ ਬੁਰਜੂਆ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ।

ਇਸੇ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਦੋ ਹੀ ਰਸਤੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂ ਅਵਿਗਿਆਨਕ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਅਵਿਗਿਆਨਕ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਸੁਭਾ ਦਾ ਮੂਲ ਲੱਛਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤਿਮ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ। ਤੀਸਰੇ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੁਖ਼ ਵਗਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਹਾਓ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਵਾਲਾ ਵਰਤਾਰਾ ਸਾਬਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਕਾਰਨ। ਚੌਥੇ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਸੁਭਾ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਮਾਤ ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਜਮਾਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਹੋਂਦ ਇਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਉਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਸੀਮਾਵਾਂ ਕਾਰਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪੱਖ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਣਡਿੱਠ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਗੜੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਕਾਰਣ ਹੀ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਵਿਦਮਾਨ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਨੂੰ ਉਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਜਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤਿ ਤਟਸਥ ਹੋਣ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਨੂੰ ਸੰਚਾਲਤ ਅਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਘੇਰਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਦੇ ਜਜ਼ਬੇ, ਸੁਪਨੇ ਸਮੱਸਿਆ, ਮਨੋਰਥ, ਸੋਚ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਸ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਸਥਿਤੀ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਵਿਵਹਾਰ ਇਸੇ ਘੇਰੇ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਨਾਲ ਜਕੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਜੇ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਸੁਭਾ ਦੀ ਇਕ ਖ਼ਾਸੀਅਤ ਨੂੰ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੁਭਾ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਕ ਖ਼ਾਸ ਪੜਾਅ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਉਹ ਉਦੋਂ ਤਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਨਵਾਂ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[26] ਪਰ ਜਦੋਂ ਤਕ ਇਕ ਦੌਰ ਦੀਆਂ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਇਨਕਲਾਬੀ ਟੱਕਰ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਉਸ ਯੁਗ ਦੀ ਸਹੀ, ਢੁਕਵੀਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਿਤ ਵਿਚ ਨਜ਼ਰ ਆਉਣ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਜਦੋਂ ਹੀ ਨਵੇਂ ਪੈਦਾਵਾਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਜਮਾਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਉਭਰਦੀ ਇਹ ਜਮਾਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਢੁਕਵੀਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਕ਼ਾਬਜ਼ ਵਿਚਾਰ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਿਸ ਜਮਾਤ ਕੋਲ ਪਦਾਰਥਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਬੌਧਿਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਉਤੇ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਨਿਯੰਤਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਕਾਬਜ਼ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਬੌਧਿਕ ਪੈਦਾਵਾਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। (ਜਰਮਨ ਐਡੋਲੋਜੀ ਪੰਨਾ 64)

ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਏਂਗਲਜ਼ ਨੇ ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਰੂਪ ਹੀ ਉਪਲਬਧ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਜਿਉਂ ਹੀ 18ਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨੇ ਤਾਕਤ ਫੜੀ ਇਸ ਨੇ ਨਵੇਂ ਕਾਨੂੰਨੀ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੀਮਿਤ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ।[27]

ਸਾਪੇਖਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਟਾ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਸਾਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸਾਪੇਖਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਾਪਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਸਾਮਾਨਅੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਦਾ ਤੁਰੰਤ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ ਤੇ ਆਰਥਕ ਵਿਕਾਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਦੀ ਆਪਣੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜਿੱਥੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਆਰਥਕ ਨੀਂਹ ਉਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਘੱਟ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਜਾਂ ਉਸ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਆਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੁਖ਼ ਨੂੰ ਅਗਾਉਂ ਪਕੜਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ, ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਇਸ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਇਕ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾ ਸਕਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰੂਪ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਕੁਛ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਉਪਜਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਰਾਹੀਂ ਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਵਿਕਾਸ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕਾਂ ਦੀ ਨਿਜੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਇਕ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ।

ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਤਾ, ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਅ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਰਗਾ ਪਰਤੌ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਥੂਲ ਹੋਂਦ ਵਿਚੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੌਰਾਨ ਜਿਹੜੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਆਦਿ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਅਗਲੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸਰਗਰਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਸਮਾਜਿਕ ਹੋਂਦ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਵਿਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਮਲ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਂਤਰਿਕ ਝੁਕਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਅਧੀਨ ਵਿਕਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿਚ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਂਤਰਿਕ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਜਾਂ ਝੁਕਾਵਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇਕ ਰੂਪ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਆਰਥਕਤਾ ਦੇ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਅੰਤਿਮ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਰਤ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਵੰਡ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਕੰਮ ਵਿਚਲਾ ਵੱਖਰੇਵਾਂ, ਆਤਮਕ ਸਰਗਰਮੀਆਂ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰੀ ਦੇ ਅਮਲ ਨੂੰ ਤਿੱਖਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਸ ਦਾ ਮੁੱਖ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਸਰਗਰਮੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਤੌ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਭੂਮਿਕਾ ਇਸ ਤੱਤ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਦਿਮਾਗ਼ ਲਗਾਤਾਰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰਤੀਬ ਅਤੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਗਲੇਰੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਸਾਮਾਨਯ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਦਾ ਹੈ।

ਨਿੱਜ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈਕਰਣ/ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਤ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈਕਰਣ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ : ਬੁਰਜੁਆ ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਛੇਵੇਂ ਸੱਤਵੇਂ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਨਿਰਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈਕਰਨ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧੀ ਵਰਤਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਝੂਠੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਪੱਖੋਂ ਅਵਿਕ-ਸਤ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਨਾ ਹੱਲ ਹੋਈਆਂ ਆਰਥਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ

ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਕਸਿਤ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਦੇਸ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੁਕਤ ਦੌਰ ਵਿਚ ਦਾਖ਼ਲ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ। ਨਿਰਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈਕਰਣ ਦਾ ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਮਲ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਟੈਕਨੋਕਰੈਟਿਕ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਭੁਲੇਖੇ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤਕਨੀਕੀ ਸਾਧਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੱਲ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨਤਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਜਿਹੜਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣ ਦੇ ਯੁਗ ਵਿਚ ਵੇਲਾ-ਵਿਹਾ ਚੁਕਿਆ ਅਤੇ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਕ ਬੁਰਜੁਆ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈਕਰਣ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਇਸ ਲਈ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗਾ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੁਨਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈਕਰਣ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੁਰਜੂਆ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਬੁਰਜੂਆਜੀ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਕੋਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। (ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਲ. ਨ. ਮਾਸਕੋ ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਪੁਸਤਕ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੰਤ : ਭੁਲੇਖੇ ਅਤੇ ਅਸਲੀਅਤ')।

ਤੀਜੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ : ਸਾਡੇ ਅਜੋਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ, ਇਸ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ, ਸਾਰਥਕਤਾ, ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਅਤਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਕੇ ਸਮਾਜਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਲਾ/ਸਾਹਿਤ ਵਰਗੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਅਜੋਕੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਤੀਜੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਹੀ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਡਾ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦਾ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਬਹੁਤ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਅਤੇ ਜਟਿਲਤਾ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਰਥਕ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਪੜਾਵਾਂ ਉਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਪੁਰਾਤਨ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਭੂਗੋਲਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖਰਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸੁਭਾ ਇਕ ਮੂਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ

ਜਟਿਲਤਾ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਚਲੀ ਆ ਰਹੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਬਣਤਰ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਵਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਕਸਿਤ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਦਖ਼ਲ ਕਾਰਣ ਬੜੇ ਹੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਬੜੇ ਹੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਾਪਰਨ ਕਾਰਣ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਪੀਡੀ ਪਕੜ ਲਗਭਗ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਹੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਤੀਸਰੇ ਪਾਸੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅਗਲੇ ਪੜਾ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਉਸਾਰ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚਲੇ ਮਿਲਗੋਭੇ ਅਤੇ ਤਣਾਉ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਫੈਸਲਾਕੁਨ ਭੂਮਿਕਾ ਸਾਡਾ ਚਲਿਆ ਆ ਰਿਹਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਧਾਰਮਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਨਿਭਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਸਾਡੀ ਯਥਾਰਥ ਬੋਧ ਦੀ ਵਿਧੀ ਆਪਣੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਲੱਛਣਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੀ ਬਹੁਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਮਝ ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਅੰਤਰਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਗੰਭੀਰ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿੰਨਾ ਪੁੱਠੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਕਿੰਨਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਪਾਦ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Engels, F. Ludwig Fenerbach and the End of Classical German Philosophy, Progress Publishers, Moscow. 1973, P. 22.
2. Marx K, Engels, F. Collected Works Vol. I Part I P. 36.
3. —ਉਹੀ—
4. Engels, Collected Works Vol. 4 P. 135.
5. Marx. K. A Contribution to the Critique of Political Economy, Preface.
6. Engels F., The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man, Progress Publishers, Moscow, 1970, P. 10.
7. Marx. K. German Ideology. P. 46.

8. Dictionary of Philosophy, P. 318.
9. Marx K. And Engels F. Selected Works Vol. I, P. 195.
10. The End of Ideology : Theory. Illusion and Reality, Progress Publishers, Moscow, 1974, P. 62.
11. Marx K. and Engels F. Selected Works Vol. 2, P. 372.
12. Marx K. Capital Vol. III P. 39.
13. Marx K. Grundrisse, P. 247.
14. Ibid., P. 163.
15. Marx K. A. Contribution to the Critique of Political Economy, P. 78.
16. Marx K. and Engels F. Communist Manifesto, P. 67.
17. Collected Works Vol. I, P. 140.
18. What is to be done, P. 48.
19. Ibid, P. 37
20. Selections from the Prison Note books, P. 376.
21. Marxism and Ideology, Jorge Larrain, P. 82.
22. The End of Ideology Theory, P. 67-68.
23. Ibid. P. 68.
24. Collected Works, Vol. 38, P. 153.
25. Collected Works, Vol. 5, P. 59.
26. Contribution to the Critique of Political Economy, Preface.
27. Engels F. The Peasant War in Germany, Moscow, 1965, P. 41. □

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ

—ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ

ਜੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੁਭਵ, ਸੱਚ-ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਹਿਤ ਕਾਰਨ ਮੁਕਤੀ-ਬੁੱਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਟਾਲਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਿਆ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਹ ਤਿੰਨ-ਅੰਸ਼ੀ ਚਰਿੱਤਰ ਕਿਵੇਂ ਉਸਰਦਾ ਹੈ ? ਕੀ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਅੰਸ਼ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਧਾਨ ਜਾਂ ਦਲਿਤ ਵਰਗ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਾ-ਵਰਗੀ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਭਾਗ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਬੇ-ਰੂਪ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ? ਅਸਲ ਵਿਚ ਅੱਜ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੋ-ਟੁੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਬਹੁਤ ਮੋਟਾ ਠੁੱਲ੍ਹਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਮਾਰਕਸੀ ਅਤੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਆਇਆ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂ ਇਕ ਵਿਕੋਲਿੱਤਰਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਜਿਸ ਦੇ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮ ਹਨ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸ਼ਬਦ ਬਾਰੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਲਥੂਸਰ ਅਤੇ ਗਿਉਰਾਨ ਥੈਰਬੋਰਨ ਤਕ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਮਨੋਸੋਚ ਲਈ ਜੋ ਪਦਾਰਥਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਇਕ ਭਰਮ-ਯੁਕਤ ਏਕਤਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਸ ਮਨੋਸੋਚ ਲਈ ਜੋ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਅਤੇ ਸੇਧਮੁਖੀ ਹੈ। ਲੂਕਾਸ਼, ਗ੍ਰਾਮਸਕੀ/ਗੋਲਡਮੈਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸੇਧਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਗੌਰਵਪੂਰਨ ਦਖ਼ਲ ਹੈ। ਗ੍ਰਾਮਸਕੀ ਆਪਣੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਲੈਨਿਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿਚ ਬੁਰਜੁਆ ਅਤੇ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਦੱਸੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਅਲਥੂਸਰ ਅਤੇ ਥੈਰਬੋਰਨ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਪਿਛੋਂ ਹੁਣ ਇਹ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਾਵੇਂ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸੇਧਮੁਖੀ ਇਹ ਇਕ ਸੀਮਿਤ ਜਾਂ ਸਾਪੇਖ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵਾਲਾ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਭਰਪੂਰ ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਕਰਮ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਭਾਵੇਂ ਇਕ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਕਾਫੀ ਵਿੱਥ ਉੱਤੇ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੌਟਰੀ ਅਤੇ ਡੇਲਿਊਜ਼ ("ਐਂਟਾਈ-ਇਡੀਪਨ") ਦੋ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੁਝਾ ਦੇ ਕੇ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕੇਵਲ ਮਨੋ-ਸੋਚ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਾੜ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਖ਼ੂਨ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨ ਤੇ ਸ਼ਰੀਰ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਘੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼ਾਸਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਲੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਨ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾਉਣਾ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਤੀਖਣਤਾ ਹਾਸਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖ-ਸੁਤੰਤਰ ਜੋੜਾਂ ਨਾਲ ਸਮੂਹ ਮੈਂਬਰਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਉੱਕਰਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹਰ ਵਕਤ ਉਤਪਾਦਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋ ਰਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਾਸਿਤ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਮਨੋਂ ਤੇ ਸ਼ਰੀਰੋਂ ਨਿਅੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੀਸ਼ਲ ਫੂਕੋ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਡਿਸਿਪਲਿਨ ਐਂਡ ਪਨਿਸ਼" ਵਿਚ ਬੜੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਾਈ ਹੈ। ਰਾਜਾਸ਼ਾਹੀ ਅਤੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬੜੇ ਜ਼ਾਲਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਾਧੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਜ਼ੁਲਮ ਅਦਿੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਇਹ

ਅਦਿੱਖਤਾ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪੂੰਜੀ ਰਾਹੀਂ ਨਿਯੰਤਰਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਿਸਣ ਵਾਲੇ ਸਖਤ ਨਿਯਮ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਲਚਕ ਅਤੇ ਢਿੱਲ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾੜਾਂ ਅਤੇ ਖ਼ੂਨ ਨੂੰ ਪਰਾਧੀਨ ਕਰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਿਤ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਦਰਜੇ ਅਤੇ ਭਾਗ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਜੋੜਾਂ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵਿੱਥ ਉੱਤੇ ਨਵੇਂ ਜੋੜ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਘੱਟ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਜੋੜਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਥ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ-ਬੋਧ ਦੇਣ ਲਈ ਵਚਨ-ਬੱਧ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੇ ਹਰ ਰੂਪ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਕਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਵੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਕੁਝ ਵਿਰੋਧੀ-ਭਾਸੀ ਜਾਂ ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਮੁਕਤੀ-ਭਾਵ ਦੇਣ ਲਈ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਨੇ ਕੁਝ ਬੱਝੇ ਕੋਡਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣਾ ਸੁਨੇਹਾ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ-ਵਿਉਂਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਦਾ ਮਨ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਰਤਣੀਆਂ ਪੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸੀਮਿਤ ਤਬਦੀਲੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਗੁਣਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸਿਵਾਏ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ। ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤਾਂ ਜਾਂ ਵਿਉਂਤਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਗਲਪ-ਅੰਸ਼ ਲੇਖਕ ਵੱਲੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਾਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ, ਗਲਪ-ਅੰਸ਼ਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਚਾਰ-ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿੱਤ ਵਿਚ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਲਥੂਸਰ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿੱਥਕਾਰੀ ਜਾਂ "ਡਿਸਟੈਂਸੀਏਸ਼ਨ" (ਲੈਨਿਨ ਐਂਡ ਫਿਲਾਸਫੀ) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤ, ਅਲਥੂਸਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਵਿੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ ਜੋ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਤਪਾਦਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਜਨਮਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਹਿਤਕਾਰੀ ਵਚਨ ਜਾਂ ਸ਼ਿਵੰ-ਆਕਾਂਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਛੇਦ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਲਥੂਸਰ ਦਾ ਇਕ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪੈਰੋਕਾਰ ਪੀਅਰ ਮੈਸ਼ਰੇ (ਏ ਥਿਊਰੀ ਔਫ ਪਰੋਡਕਸ਼ਨ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਗਲਪ-ਸੰਗਠਨ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਮੁਕਤੀ-ਭਰਮ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿੱਥਾਂ ਵਿਚ ਦੱਬੀ ਪਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ—ਪਰ ਮਾਈਨਜ਼ ਵਾਂਗ ਜਾਂ ਫ਼ਰਾਇਡ ਦੇ ਦਮਨਿਤ ਸਹਿਜ ਭਾਵਾਂ ਵਾਂਗ।

ਇਸ ਸੋਚ ਨੂੰ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਵਾਲਾ ਵਿਦਵਾਨ ਟਰੀ ਈਗਲਟਨ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਪਾਰਸਪਰਿਕ ਅਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਸਿਰਜਦੀਆਂ ਅਤੇ ਢਾਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਖੁਦ ਉਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਪਰ-ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ("ਕਰਿਟਿਸਿਜ਼ਮ ਐਂਡ ਈਡੀਆਲੋਜੀ")। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਛੰਦ, ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਾਂ ਸੰਚਾਰ-ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲ, ਕ੍ਰਿਤੀ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉੱਤੇ ਹਿੰਸਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਿਗਨੀਫ਼ਾਇਰ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਿਗਨੀਫਾਇਡਾਂ ਦਾ ਸਿਗਨੀਫਾਇਡ (ਅਰਥ-ਛਾਪ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ-ਛਾਪ) ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫ਼ਾਇਡਾਂ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ, ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇ-ਰੂਪ ਜਾਂ ਅਰੂਪ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਹ ਲਗਭਗ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ ਲਗਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਜੋ ਸਿਗਨੀਫਾਇਡ ਜਾਂ ਅਰਥ/ਸੰਕਲਪ-ਛਾਪ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਨਵੀਨਤਾ ਜਾਂ ਕ੍ਰਿਤੀ-ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਇਸ ਅਪੇਖ-ਸੁਤੰਤਰ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਆਰਤੋ ਦੇ ਥੀਏਟਰ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਆਰਤੋ ਲਈ ਥੀਏਟਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਣ (ਮਿਸੇ-ਐਨ-ਸੀਨ) ਹੈ ਜੋ ਪਥਰਾਈ ਭਾਸ਼ਾਈ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਜੀਵੰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਨ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਇਕ ਮਨੋ-ਬੁਖਾਰ ਨਾਲ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਫ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਅਰਥ-ਛਾਪ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਨੋ-ਬੁਖਾਰ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਦੀ ਅਗਨ ਵਿਚੋਂ ਥੀਏਟਰ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਜਨਮਦੀ ਹੈ। ਆਰਤੋ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਥੱਲੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪੋਲੈਂਡ ਦਾ ਪ੍ਰਸਿਧ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਕੈਂਟਰ ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਜਾਂਦਿਆਂ, ਥੀਏਟਰ ਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਆਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੂਨਯ ਅਤੇ ਸਿਫਰ ਜ਼ੋਨਾਂ ਵਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਰਤੋ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਪੈਰੋਕਾਰ ਪੋਲਿਸ਼ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਗ੍ਰੋਸਟੋਅਸਕੀ ਥੀਏਟਰ ਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਦਿਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਕ੍ਰਮਣ (ਐਕਲਚਰੇਸ਼ਨ) ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਆਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਥੀਏਟਰ-ਕ੍ਰਿਤੀ ਐਕਟਰ ਦੇ ਨਾਲੋਂ ਬੁਖਾਰ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਅੰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਦੇਸ ਨਾਲ ਸੁਤੰਤਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਇਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਅੱਡ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਰਖਦਿਆਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸੰਰਚ-

ਨਾਤਮਕ ਜੋੜਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲਗਪਗ ਅਰਥ-ਛਾਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਰਚ ਕੇ ਇਕ ਸਾਪੇਖ-ਸੁਤੰਤਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲੋਂ ਕਿਵੇਂ ਪਾਟਦੀ ਹੈ ? ਉਹ ਕਿਹੜੀਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਜਾਂ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਜੋੜ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਵੱਖਰਾ ਰੂਪ ਧਾਰਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੰਸ਼ ਲੁਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਨਿਸ਼ਕ੍ਰਿਆਵੰਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ 'ਬਚਿੱਤ੍ਰ ਨਾਟਕ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨਲਿਖਿਤ ਸਤਰਾਂ ਲਉ :

ਖਗ ਖੰਡ ਬਿਹੰਡੰ ਖਲਦਲ ਖੰਡੰ ਅਤਿ ਰਣ ਮੰਡੰ ਬਰਬੰਡੰ।
ਭੁਜ ਦੰਡ ਅਖੰਡੰ, ਤੇਜ ਪ੍ਰਚੰਡੰ, ਜੋਤਿ ਅਮੰਡੰ, ਭਾਨੁ ਪ੍ਰਭੰ।

ਇਹ ਸਤਰਾਂ "ਕਾਲ" ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਉਸਤਤ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ੂਨਯ ਸੀ ਅਤੇ ਜਾਂ ਦਾਸ-ਭਾਵ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਲੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਵਰਗੀ ਸ਼ਕਤੀ। ਪਰ ਇਥੇ ਉਹ ਖੜਗ ਹੈ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਜਾਂ ਮੁਗਲੀਆ ਸਲਤਨਤ ਨੂੰ ਪੱਕਿਆਂ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ (ਪਰਮਾਤਮਾ) ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨਾਂ ਉੱਤੇ ਲੱਗੀ ਅਰਥ-ਛਾਪ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਇਡ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਈ ਜੁਗਤਾਂ ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਹੈ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਹਾ ਵਾਲਾ ਵਾਕ ਰਚਣਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਤਲਵਾਰ ਵਹਿਣ ਦੀ ਕ੍ਰਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇ। ਦੋਵੇਂ ਸਤਰਾਂ ਇਸ ਵਹਾ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਹ ਜੁਗਤ ਸਿੰਟੈਗਮੈਟਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿੰਟਾਗਮ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਧੁਨੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ "ਖ਼ਗ" ਵਿਚ, ਖ, ਨਰਮ ਧੁਨੀ ਹੈ ਅਤੇ, ਗ, ਸਖਤ। ਫਿਰ ਅਨੁਨਾਸਕ ਧੁਨੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਟਿੱਪੀ ਅਤੇ ਣ ਦਾ ਨ—ਅਨੁਸਾਸਕ ਧੁਨੀਆ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਆਦਿ। ਰੋਮਨ ਜਾਕਬਸਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਧੁਨੀ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ "ਵਖਰਿਆਊ ਨਕਸ਼" ਆਖਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣ ਵਾਲਾ ਸਿੰਟੈਗਮ, ਤਲਵਾਰ ਦੇ ਰਣ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨਾਤਮਾ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤਣ ਵਾਲੇ ਵਹਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੀ ਜੁਗਤ ਧੁਨੀ-ਵਿਰੋਧ ਹਨ। ਤੀਜੀ ਜੁਗਤ ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਕਤੀਵਰ ਅਤੇ ਅਨੁਨਾਸਿਤ ਕ੍ਰਿਆਵਾਂ, ਅਤੇ "ਬਰਬੰਡੰ" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਨਾਉਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਰਤਣਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰੂਪ, ਸ਼ੂਨਯਵਾਦੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਉਲਟ ਕ੍ਰਿਆਵੰਡ ਹੋਣ ਦਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਕਾਲੀ ਦਾਸ ਭਾਵ ਉਪਜਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਸ ਦੇ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਤੇਜਵਾਨ ਜੋਤਿ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਤੇਜ ਅਤੇ ਜੋਤ ਸਦੀਆਂ

ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਆਰੰਭ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਤੀਜੀ ਜੁਗਤ ਵਿਚ ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਆਰਕੀਟਾਈਪਾਲੋਜੀ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਚੌਥੀ ਜੁਗਤ ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਮੈਟੋਨਿਮੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ-ਸ਼ਕਤੀ ਤਲਵਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਦੂਜੀ ਸਤਰ ਵਿਚ ਤਲਵਾਰ, ਸੂਰਜ ਅਤੇ ਅਗਨ ਦੇ ਅੰਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਮੈਟੋਨਿਮੀ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਵੇਕ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਅਨੁਨਾਸਿਕ ਧੁਨੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਅਨੁਭੂਤੀ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖ ਅਤੇ ਅਦਿੱਖ ਪਰਤਾਂ ਬਦਲਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਇਕ ਤੀਜੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪੱਛਮੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਵੇਕ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਅਵਿਵੇਕ ਦੀ। ਇਕ ਤੀਜੀ ਚੇਤਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਹੈ । ਇਸ ਜੁਗਤ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਦਾ ਮਨ ਰਣ-ਖੇਤਰ ਲਈ ਤਿਆਰ ਬਰ ਤਿਆਰ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਬਿਰਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵਿਚ ਜੋ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਕੇਵਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮੀ ਵੀ ਹੈ। ਟੌਮਸ ਕੂਹਨ ("ਦੀ ਸਟਰੱਕਚਰ ਔਫ਼ ਸਾਇੰਟਿਫ਼ਿਕ ਰੈਵੇਲਿਊਸ਼ਨਜ਼") ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਇਕ ਵਕਤ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮੌਡਲ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਿਸ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸੀ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਜ਼ਾਹਿਰ ਕਰ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਨਵੀਂ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਲ ਵੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਖਾਲਸੇ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਤਕ ਜਿਸ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਖੜਗਧਾਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦੀ ਪੱਖ ਉਤੇ ਬਲ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨਾਤੇ ਵੀ ਰੋਲ ਬਦਲਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਪੈਰਾਡਾਈਮੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਇਕ ਅਲਪ ਝਲਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਰੂਪਕ ਅਤੇ ਮੈਟੋਨਿਮੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਪੈਰਾਡਾਈਮੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਦੀ ਪੰਜਵੀਂ ਜੁਗਤ ਹੈ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਇਥੇ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ" ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਨੇ ਪੰਜ ਜੁਗਤਾਂ ਵਰਤ ਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਕਾਵਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਬਣਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਪੰਜੇ ਜੁਗਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਸਥਾਪਿਤ ਸਿਗਨੀਫਾਈਡ ਤੋੜਦੀਆਂ ਹਨ । ਇਕ ਨਵੀਂ ਅਰਥ-ਛਾਪ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਉੱਤੇ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਥੇ ਨਵਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਥੇ ਧਿਆਨਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ 'ਬਚਿੱਤਰ ਨਾਟਕ' ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਤਰਾਂ ਦਾ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ, ਮੂਲ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਾਲੋਂ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪਾਟਦਾ। ਉਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਕਾਇਮ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਸੁਨੇਹਾ ਸਮਕਾਲੀ ਪਾਠਕਾਂ ਜਾਂ ਸਰੋਤਿਆਂ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਵਰਤਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚ ਤੋੜ ਭੰਨ ਕਰਨੀ ਵੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਕਾਰਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹਨ ਕਿ ਲੇਖਕ ਦਾ ਸੁਨੇਹਾ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਨੂੰ ਅਲਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਧਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਟ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਕੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਸਤੀ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਠਕ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹਾਂ ਵਿਚ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨਾਲ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਰਾਜਨੀਤਕ ਇਨਕਲਾਬ ਲਿਆਉਣ ਵਿਚ ਕੁਝ ਦੇਰ ਲੱਗਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਜਰਬੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਮਾਇਕੋਵਸਕੀ ਨੇ ਕੀਤੇ। ਕਲਾ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ ਤਜਰਬੇ ਇਸੇ ਆਕਾਂਖਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਪਾਬਲੋ ਨੈਰੂਦਾ ਜਾਂ ਫ਼ੈਜ਼ ਦੇ ਨਵੇਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੋੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਆਕਾਂਖਿਆ ਸਾਪੇਖ ਮੁਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਪੂਰਣ ਮੁਕਤੀ ਵਾਲੇ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਵੀ ਸਾਜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਆਰਕੀਟਾਈਪਾ-ਲੋਜੀ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਆਰਕੀਟਾਈਪਾਲੋਜੀ ਦਾ ਸੀਮਿਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹਰ ਵੱਡੇ ਕਵੀ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਦਿ-ਕਾਲੀਨ ਤਜਰਬਿਆਂ ਤੋਂ ਮਿਲੇ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਦੀਵੀ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਦੀ ਆਦਤ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸਾਈਕਲਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਾਤੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਹਨ। ਬੈਖ਼ਲਾਰਡ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ "ਦੀ ਸਾਈਕਾਲੋਜੀ ਆਫ਼ ਫਾਇਰ" ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਚੌਮਸਕੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਆਕਰਣਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਵ-ਅੰਸ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਇਸ ਆਰਕੀਟਾਈਪੋਲੋਜੀਕਲ ਸੋਚ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੀ ਹਨ।

ਸਾਹਿਤਿਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਾਪੇਖ-ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਜਾਂ ਪੂਰਣ ਮੁਕਤੀ ਵਲ ਲਿਜਾਣ ਵਾਲਾ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਕੇਵਲ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਜੋੜ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਪਜਦਾ

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਲੈਵੀ ਸਤ੍ਰੌਸ ਅਤੇ ਫੂਕੋ ਦੀ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ । ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਆਤਮ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਰਗਾਮੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਖਲਤ-ਮਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਦਿਭ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਕ ਮਨੋ-ਸ਼ਰੀਰਕ ਸੰਗਠਨ ਉੱਤੇ ਵੀ ਬਲ ਹੈ । ਕਸ਼ਮੀਰ ਦਾ ਧ੍ਵਨੀ-ਸਕੂਲ, ਕਾਵਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਪਰੋਕਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਲਈ ਯੋਗ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸੂਝਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ । ਭਾਵੇਂ ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਟੀਵਾ, ਲਾਕਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਹਮਦਰਦ ਅੱਜ ਇਹ ਮੰਨਣ ਨਾ ਮੰਨਣ ਤਦ ਵੀ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸੋਚ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਕ ਦਿਭ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ । ਰੋਮਨ ਜਾਕਬਸਨ ਦੇ ਇਕ ਲੇਖ "ਦੀ ਪੋਇਟਰੀ ਔਫ਼ ਗ੍ਰੈਮਰ ਐਂਡ ਦੀ ਗ੍ਰੈਮਰ ਔਫ਼ ਪੋਇਟਰੀ" ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ । ਜੂਲੀਆ ਕ੍ਰਿਸਟੀਵਾ ਦੀ ਪੁਸਤਕ "ਦੀ ਡੀਜ਼ਾਇਰ ਐਂਡ ਲੈਂਗੂਏਜ" ਵਿਚ "ਕੋਰਿਕ" ਚਿੰਨ੍ਹ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਸ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ । ਸਮਾਜਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਐਰਿਕ ਫਰੋਮ ਅਤੇ ਮਾਰਕੂਜ਼ੇ ਨੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਮਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਮਨੋ-ਸ਼ਰੀਰਕ ਆਧਾਰ ਬਾਰੇ ਮੁੱਢਲੀ ਸੋਚ ਕੁਝ ਦੇਰ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਤੀ ਸੀ ।

ਇਥੋਂ ਇਹ ਗੱਲ ਨਿੱਤਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਨਵੇਂ ਜੋੜਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅੱਡ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਲੇਖਕ ਦਾ ਆਤਮ ਵੀ ਹੈ । ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ, ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਨਵ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਨ-ਆਤਮੀ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੇ ਆਤਮ ਦਾ ਭਾਗ ਲਗਭਗ ਅਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ।

ਇਸ ਸੰਖੇਪ ਲੇਖ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਅਸਥਾਈ ਸੂਝਾ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਭਾਵੇਂ ਇਕੋ ਸਮਾਜਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਆਏ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਸਾਂਝ ਰਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਵਲੋਂ ਬਣਾਏ ਨਵੇਂ ਜੋੜਾਂ ਅਤੇ ਜੁਗਤਾਂ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਨਾਲੋਂ ਅੱਡ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਾਪੇਖ-ਸੁਤੰਤਰ ਹਸਤੀ ਹਾਸਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ । ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਸਾਂਝ ਕਾਰਣ ਅਰਥ-ਮੁਕਤ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ

ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਤੋਂ ਮੁਕੰਮਲ ਦੂਰੀ ਘੱਟ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਸੰਚਾਰ-ਆਕਾਂਖਿਆ ਜਾਂ ਸੁਨੇਹਾ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੀ ਉਤੇਜਨਾ ਕਾਰਣ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਹ ਮਜਬੂਰੀ ਵੀ ਹੈ। ਤਦ ਵੀ ਪੂਰਣ ਮੁਕਤੀ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤਕ ਸਿਗਨੀਫਾਇਰ ਦੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਵੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਆਰਕੀਟਾਈਪੋਲੋਜੀ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਤੋਂ ਉਪਜੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਲੇਖਕ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨਮੁਖੀ ਅਤੇ ਉਤਪਾਦਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਛਾਵਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਮਨ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਰ ਭਾਗ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰਬਾਣੀ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ

ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਗੁਰਬਾਣੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਹਿਮੀਅਤ ਵਾਲੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਹੈ । ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪਣੀ ਲਿਖਤੀ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਲਿਖਤੀ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਐਸਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਆਯਾਮ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਐਸੀ ਗਿਆਨਮੂਲਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਜੀਵਨ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ, ਕਲਪਨਾ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਗਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਬਿੰਦੂ ਮਹੱਤਵਸ਼ੀਲ ਹਨ । ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਉੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਇਕ ਜੀਵਾਤਮਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਸੁਰੱਖਿਆ, ਉਪਯੋਗਤਾ ਤੇ ਉਪਜੀਵਕਾ ਦਾ ਇੰਤਜ਼ਾਮ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਭੋਗੀ ਵਾਸਤ-ਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਿਮਰਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸੇਵਦਾ ਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਪ੍ਰਤੀਕ

ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੂਰਤੀ-ਨਿਮਨ ਕਾਰਗੁਜ਼ਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪਿੰਜ-ਤੁੰਬ ਕੇ ਅਮੂਰਤ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮਗਰੋਂ ਇਸ ਅਮੂਰਤ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਸਾਰਾ ਚਾਹੇ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਹੋਵੇ ਚਾਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਮੁਕਾਮ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜਾ ਹੋਵੇ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਦੇ ਉੱਤੇ ਹੋਵੇ, ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਮੂਰਤ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਸਾਡਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉੱਤੇ ਭਾਵ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਰੋਲ ਗਿਆਨ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲੂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਤੇ ਉਸ ਸੋਚੀ ਹੋਈ ਸਾਰੀ ਗਤ-ਮਿਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਕ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰਿਪਾਟੀ, ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਪਰਿਪਾਟੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਸੂਫ਼ੀ-ਪਰਿਪਾਟੀ ਤੇ ਕਿੱਸਾ-ਪਰਿਪਾਟੀ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਲਿਖਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਹੀ ਨੇੜੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਬੋਲ ਦਾ ਪੱਖ ਵਧੇਰੇ ਬਲਵਾਨ ਹੈ। ਬੋਲ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਾਵ ਮੌਖਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਿੰਨੀਆਂ ਵਾਸਤ-ਵਿਕਤਾ-ਨਿਸ਼ਠ ਤੇ ਅਨੁਕਰਣਨਿਸ਼ਠ ਝਾਕੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਲਿਖਤੀ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਬੋਲ ਵਲ ਰਤਾ ਵਧੇਰੇ ਉਲਰੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲਾ ਐਂਦ੍ਰੀਯ-ਬਿੰਬ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਭਰਪੂਰ ਯਥਾਰਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਬੜੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਭਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਇਸੇ ਗੁਣ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵਸਤਾਂ, ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਨਜ਼ਾਰਿਆਂ ਤੇ ਪ੍ਰਪੰਚਾਂ ਦੀ ਭਰਵੀਂ ਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਨਕਸ਼ਾ ਉਘਾੜਨ ਵਿਚ ਰੁਚਿਤ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਐਸੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਤਾ ਕੁ ਢਿੱਲੀ ਪੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਤਾ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਸਿਮਰਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਘੜੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ ਪ੍ਰਤੀ ਹਰ ਸਮੇਂ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਸਬੰਧੀ ਹਰ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਇਸੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਲਪਦੀ ਸੰਕਲਪਦੀ ਤੇ ਨਿਰੂਪਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਫਿਰ

ਲਿਖਤੀ ਬਣਤਰ ਵਾਲੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਕਹਿੰਦਿਆਂ ਅੱਗੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜੋੜਨ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਚ ਹਾਂ ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਥੇ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖ ਲੈਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ ਜਾਂ ਮਾਨਵੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਾਯੂ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਇਕ ਮਹੱਤਵ-ਸ਼ੀਲ ਕੁਦਰਤੀ ਅੰਸ਼ ਵਾਂਗ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜੱਦੋ-ਜਹਿਦ ਕਰ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਪੂਰਬਲੇ ਸੰਸਕਾਰ ਵਾਂਗ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰ ਸਮਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਜਾਂ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਯੋਗੀ ਜਗਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਗੱਲ ਹੈ ਵੀ ਠੀਕ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਰਜਨ ਜੀਵ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਪਾ ਕੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਗਤੀ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਚਿਹਨਕੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੀ ਅਹਿਮੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸੇ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨਿਰੋਲ, ਜੈਵਿਕ, ਵਿਸ਼ੁੱਧ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਬੱਜਰ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਦੀਆਂ ਪੱਧਰਾਂ ਨੂੰ ਟੱਪ ਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜਟਿਲ ਬਣਤਰ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕਤਾ ਜਦੋਂ ਆਪਣਾ ਰੋਲ ਨਿਭਾਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਯਾਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਆਰਥਕ ਤੇ ਪਦਾਰਥਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਗਰੁੱਪ ਆਪਣੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਜਮਾਣ ਲਈ ਜਿਥੇ ਕਈ ਹੋਰ ਵਸੀਲਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੁਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਥੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਐਸਾ ਯਾਂਤਰਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਬਣਾ ਕੇ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਕ ਨਿਜ਼ਾਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਤੇ ਸਰਮਾਏਦਾਰੀ ਆਧਾਰਾਂ ਉਪਰ ਕਾਇਮ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ

ਗੁਲਾਮ ਰਖਣ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਤੇ ਕਾਰਗਰ ਹਥਿਆਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੀ ਬਣੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿਛੇ ਅਸੀਂ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ ਦੇ ਆਰ ਪਾਰ ਫੈਲੇ ਇਕ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੇ ਕੁਦਰਤੀ ਅੰਸ਼ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਮਾਤਰ ਦਾ ਸਹਿਜ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਪਰੰਪਰਾਈ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਇਹ ਯਾਤਰਾ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਤੇ ਦੂਸਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਜਤਨਹੀਨ ਸਹਿਜ ਤੀਕ ਆ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਯਾਤਰਾ ਹੈ। ਐਸੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਤਿਲਕ ਕੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਨਿਚਲੇ ਸਤਰ ਤੀਕ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੀ ਆਯਾਮਾਂ ਤੋਂ ਤੋੜ ਦੇਂਦੇ ਹਨ, ਐਸੀ ਹਾਲਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਸੰਦਿਗਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਮਾਨਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗਵਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ । ਐਸੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਜਗਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਚੰਡ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀਆਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰੋਲ ਨਿਭਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਪਰੰਪਰਾਈ ਸਹਿਜ ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਣਾ ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਾਨਵ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਇਸੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਸਹਿਜ ਦੀ ਮਿੱਥ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਕ ਹੋਣ ਦਾ ਬਾਰ ਬਾਰ ਸੱਦਾ ਦੇਣਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦੀ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਗਾਸ ਤੇ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਤਿਲਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਤਿਲਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਯਤਨ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਰਖਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਇਕ ਐਸਾ ਮੁਕਾਮ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਰਥਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਮਿਲ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮਾਨਵ ਹਿਤਕਾਰੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਸਾਮਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ । ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਯਤਨ ਵਿਚ ਉਲਟਾਇਆ ਜਾਏ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨੁਕਤਾ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ-

ਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਯਤਨ ਵਿਚ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸੁੱਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਕ ਐਸਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਖਿਆਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਯਾਂਤਰਿਕਤਾ ਦੀ ਜਟਿਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਬੜੀ ਸੋਚ ਸਮਝ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਲਿਖਤ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਲਿਖਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਵਗਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਿਰਕਤ ਕਰਕੇ ਲਿਖਤੀ ਆਦਰਸ਼ ਤੇ ਅਸਲ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਝੁਠਲਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਯਾਦ ਰਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਲਿਖਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਵਗਦੀ ਨਿਰੰਤਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਪਿਛਲੱਗ ਬਣਦਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਕੰਮ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੀ ਘਾੜਤ ਹੈ ਤੇ ਘਾੜਤ ਘੜਨ ਲਈ ਸਮਗਰੀ, ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, ਪ੍ਰਯੋਜਨ, ਮਾਧਿਅਮ ਇਤਿਆਦਿ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਹਿਣ ਵਿਚ ਵਹਿ ਕੇ ਲਿਖਣਾ ਲਿਖਤ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਵੇਗ ਜਾਂ ਹਿਲਤਰ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਘਾ ਲੱਛਣ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਜਨਮ ਧਾਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਪੂਰਬ-ਪ੍ਰਚਲਤ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਘੜਨ ਵਾਲੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਆਮ ਤੌਰ ਉਤੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਧਰਮ ਸੰਪੰਨ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਮਝ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਗੱਲ ਠੀਕ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਰਤਾ ਕੁ ਵਧੇਰੇ ਠੀਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਬਾਣੀ ਆਪਣੀ ਧਰਮ-ਆਧਾਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਤੋਂ, ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਰਕਾਰ ਤੇ ਸਮਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਗਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਮੁਗਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਲੋਂ ਆਈਆਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਨੂੰ ਕਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਤੋਂ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣੀ ਪਈ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਗ੍ਰਹਿਣੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਰਾਹ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਵੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਗ੍ਰਹਿਣੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਬੜੇ ਸੋਚੇ ਸਮਝੇ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀਸ਼ੀਲ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਿਚ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਭਵਿਖਾਰਥੀ ਮਾਨਵ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਰਾਹ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਧ ਲੇਖਣੀ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚਰਿੱਤ੍ਰ ਹੈ ਤੇ ਏਸੇ ਵਿਚ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਘੜੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ

ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਿਤ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮਾਨਵੀ ਅਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਰਾਹ ਉਲੀਕਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਲਿਖਤੀ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪ੍ਰਯਤਨ ਦੀ ਗੱਲ ਛੇੜ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਤੇ ਚੇਤੰਨਤਾ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੁਣ ਲੱਛਣ ਕਹਿੰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਆਪਣੀ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਦੀ ਵਜ਼ਾਹਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹਵਾਂਗੇ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਦੋਂ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਚਿਤਵਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ-ਵਿਹੂਣਾ ਜਗਤ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪਸ਼ੂ ਦਾ ਜਗਤ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ-ਬੱਧ ਜਗਤ ਮਾਨਵੀ ਮਜਬੂਰੀ ਦਾ ਜਗਤ ਹੈ ਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਪੰਨ ਜਗਤ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਜਗਤ ਹੈ। ਪਸ਼ੂ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਹੂਣੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਦਾ ਦੇਸ਼ ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਚਾਰ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨੇਮਬੱਧ ਤਾਂ ਹਨ। ਇਸੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ-ਸੰਪੰਨ ਮਾਨਵੀ ਚੇਤੰਨਤਾ ਪਸ਼ੂ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਿੰਦੀ ਸ਼ਕਤੀਪਰਕ ਤੇ ਸੂਚਨਾਮੂਲਕ ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਤੇ ਰੂਪਾਂਤ੍ਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚਿਹਨਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਰਾਹ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸ਼ਬਦਬੱਧ ਜਗਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਚਿਹਨਕੀ ਚੇਤੰਨਤਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਸੰਚਾਰ ਹੀ ਵਿਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਸ਼ੋਰੋ-ਗੁਲ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਐਸੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਮਾਇਆਧਾਰੀ ਦਾ ਜਗਤ ਕਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਨ੍ਹਾਂ ਵੀ ਹੈ, ਬੋਲਾ ਵੀ ਹੈ, ਰੌਲ ਘਚੋਲਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸੁਰਤਿ ਦਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਹਿਜ ਦੀ ਜੂਨ ਹੰਢਾਉਣ ਲਈ ਆਤੁਰ ਕਰ ਦਿਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਈ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਨਿਕਾਰਣ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਤੇ ਸ਼ਬਦ ਸੰਪੰਨ ਤੇ ਚਿਹਨਕੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਅਰੋਗ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਤਸਾਹਨ ਦੇਣ ਦੀ ਪਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬੜੀਆਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਿਸਾਲਾਂ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਮਿਸਾਲ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :—

ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦ ਵੇਦ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਜੀਆ ਵਿਸਮਾਦੁ ਭੇਦ ॥

ਵਿਸਮਾਦੁ ਰੂਪ ਵਿਸਮਾਦੁ ਰੰਗ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਗੇ ਫਿਰਹਿ ਜੰਤ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਪਉਣੁ ਵਿਸਮਾਦੁ ਪਾਣੀ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਅਗਨੀ ਖੇਡਹਿ ਵਿਡਾਣੀ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਧਰਤੀ ਵਿਸਮਾਦੁ ਖਾਣੀ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਸਾਦਿ ਲਗਹਿ ਪਰਾਣੀ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਸੰਜੋਗੁ ਵਿਸਮਾਦੁ ਵਿਜੋਗੁ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਭੁਖ ਵਿਸਮਾਦੁ ਭੋਗੁ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਸਿਫਤਿ ਵਿਸਮਾਦੁ ਸਾਲਾਹ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਉਝੜ ਵਿਸਮਾਦੁ ਰਾਹ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਨੇੜੈ ਵਿਸਮਾਦੁ ਦੂਰਿ ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਦੇਖੈ ਹਾਜਰਾ ਹਜੂਰਿ ॥
ਵੇਖਿ ਵਿਡਾਣੁ ਰਹਿਆ ਵਿਸਮਾਦੁ ॥
ਨਾਨਕ ਬੁਝਣੁ ਪੂਰੈ ਭਾਗਿ ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਪੰਨਾ 463-64)

ਉਪਰੋਕਤ ਪੰਕਤੀਆਂ ਉਪਰ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਨਾਲ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਪੰਚ ਨੂੰ ਨਾਦ ਤੇ ਵੇਦ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਪੰਚ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਤੇ ਖਿਲਾਰ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਦੂਰ ਤਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਜੀਵ, ਜੀਵ ਜਗਤ ਦੇ ਭੇਦ, ਰੂਪ, ਰੰਗ, ਨੰਗੇ ਫਿਰਦੇ ਜੰਤ, ਪਵਣ, ਪਾਣੀ ਅਗਨ, ਧਰਤੀ, ਖਾਣੀ, ਸੁਆਦ ਵਿਚ ਮਸਤ ਪ੍ਰਾਣੀ ਇਤਿਆਦਿ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਖਿਲਾਰੇ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸਾਰੇ ਖਿਲਾਰੇ ਦੇ ਸਿਰ ਉਪਰ ਨਾਦ ਤੇ ਵੇਦ ਨੂੰ ਰਖ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਦ ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬ ਹੈ ਅਤੇ ਵੇਦ ਅਰਥ-ਬੋਧ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਮਿਲ ਕੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਚਿਹਨ ਦਾ ਚਰਿਤ੍ਰ ਬਣਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਤੇ ਸੰਚਾਰ ਇਸੀ ਸ਼ਾਬਦਕ ਚਿਹਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਂ ਇਹ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਸਹਿਜ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਦੁਆਰਾ ਉਚੇਚੇ ਯਤਨ ਨਾਲ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਘਾੜਨ ਨਾਲ ਸਹਿਜ-ਸ਼ਬਦ-ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਯਾਮ ਉਘੜ ਆਏ ਹਨ। ਸੁਆਲ ਹੈ ਇਸ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ? ਉੱਤਰ ਹੈ : ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਚੰਡ ਚੇਤੰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਨਾਦ-ਵੇਦ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਖਿਲਾਰੇ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਇਕ ਅਜੀਬ ਹੈਰਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਚਲੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਹੈਰਤ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨੇ ਵਿਸਮਾਦ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੁਹਰਾਉ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਤਾਂ ਵਿਸਮਾਦ

ਨਾਦ ਤੇ ਵੇਦ ਦਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਨਾਦ ਵੇਦ ਦੁਆਰਾ ਤੇ ਨਾਦ ਵੇਦ ਵਿਚ ਉਘੜਨ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਚਿੱਤਰਪਟ ਉਪਰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਖਿਲਾਰਾ ਨਾਦ-ਵੇਦ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਸਮਾਦ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਏਸੇ ਚਮਤਕਾਰ ਦੀ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਕੀਤੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਦ ਤੇ ਵੇਦ ਦੀ ਵਿਤੰਡੀ ਖੇਡ ਨੂੰ ਬੁੱਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਤੇ ਬੁੱਝ ਪੂਰੇ ਭਾਗਾਂ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਜਿਹੜਾ ਇਸ ਸਮੁੱਚੇ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਨਾਦ ਵੇਦ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਰਮਜ਼ ਨੂੰ ਬੁੱਝਣ ਵਾਲਾ ਭਾਗਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬੜੀ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਤੇ ਚੇਤੰਨ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਮਾਨਵੀ ਜਗਤ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸਤਾਰ ਨੂੰ ਨਾਦ ਤੇ ਵੇਦ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਚਿਹਨਕੀ ਵਿਹਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪਹਿਚਾਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਬਿਰਤੀ ਹੀ ਪ੍ਰਵਚਨਸ਼ੀਲ ਲਿਖਤ ਦੇ ਕਲਚਰ ਵਲ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਲਿਖਤੀ ਪ੍ਰਵਚਨ ਵਲ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤ੍ਰ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਕ ਵਲ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਚਿਹਨਕੀ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਚਨ ਦੇ ਨੁਕਤਾ ਨਿਗਾਹ ਤੋਂ ਵੇਖਣਾ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਿਰੂਪਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਤਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਮਤ ਦੇ ਹਾਮੀ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ਬਦ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੱਚਾ ਤੇ ਸੁੱਚਾ ਆਦਰ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਈ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇਹ ਚਰਿਤ੍ਰ ਸਮਾਜਕ ਨਿਜ਼ਾਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਨ ਗੁਹਿਣਿਆਂ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਮਾਨਵ ਦੋਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਮਾਨਵ ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਥਾਂ ਪਰ ਥਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਲਿਖਤੀ ਕਲਚਰ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਪਛਾਨਣਯੋਗ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ।

ਗੁਰਬਾਣੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੂਫੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਤੇ ਕਿੱਸਾ ਪਰਿਪਾਟੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਚਿਹਨਕੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਖਾਸੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਚਲਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਬਿਰਤੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਭਾਰੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਕਾਰਜ ਅਚੇਤੇ ਸਹਿਜ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅੰਸ਼ ਸਹਿਜ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਜ਼ਾਮ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਲੋਕਿਕਤਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਖਾਸੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਥੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੁੱਤੀ

ਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਧਰਮ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਮਸਤੀ, ਆਨੰਦ ਤੇ ਭਾਵ-ਭੋਗ ਵਿਚ ਸੁਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ । ਸੋ ਨਿਰਣੇ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹੀ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਈ ਦ੍ਵੰਦ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਮਾਨਵ-ਹਿਤੈਸ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਰੋਗ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆਗ੍ਰਸਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੇਂਦੀ ਹੈ । ਇਸੇ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਹਿਮੀਅਤ ਹੈ ।

ਸਿੱਖ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਧਾਰਨਾ

—ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ

ਸਿੱਖ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗੁਰਮਤਿ ਨੂੰ ਦੁਰਮਤਿ, ਮਨਮਤ ਤੇ ਅਨਮਤ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਬਾਕੀ ਤਿੰਨਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰਮੁਖ ਤੇ ਮਨਮੁਖ ਆਪਸ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਗੁਰਮਤਿ ਤੇ ਦੁਰਮਤਿ ਦਾ ਟਾਕਰਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ—

> ਗੁਰਸਿਖੀ ਦਾ ਨਾਵਣਾ, ਗੁਰਮਤਿ ਲੈ
> ਦੁਰਮਤਿ ਮਲੁ ਧੋਵੈ। (ਵਾਰ 28/9)
> ਗੁਰਮਤਿ ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਇ ਨ ਹਰਖ ਸੋਗ,
> ਦੁਰਮਤਿ ਬਿਗ੍ਰਹਿ ਵਿਰੋਧ ਕ੍ਰੋਧ ਸੰਗਿ ਹੈ।
> (ਕਬਿਤ ਸਵੱਈਏ, 176)

'ਗੁਰਮਤ' ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਇਕ ਅਦੁੱਤੀ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਘੇਰਾ ਚੋਖਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ, ਮਰਯਾਦਕ ਤੇ ਆਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਕਲਾਵੇ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉਤੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ

ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ, ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੌਂ ਉੱਤਰ-ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ। ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੇ ਸਮੂਹਕ ਪੱਖਾਂ ਉਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀਆਂ ਪੰਜ ਸਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੇ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ ਸੇਧ ਹਿਤ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਚਨਚੇਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ, ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਵਲੋਂ ਲਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਫ਼ੈਸਲਾ ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਾਈ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦ-ਜੁਗਤ ਵਿਚ, ਗੁਰਮਤਿ ਦੋ ਤੱਤਾਂ : 'ਗੁਰੂ' ਤੇ 'ਮਤ' ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ, 'ਗੁਰੂ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ-ਬਾਣੀ। ਗੁਰੂ ਦੀ 'ਮਤ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ : ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਤ ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਸਿਖਿਆ ਅਤੇ ਉਹ ਸੇਧ ਜੋ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿਤੀ। ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰਾ ਜੀਵਨ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਧਰਮ ਨਿਰਪੇਖ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ, ਆਪਣਾ ਮਾਰਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਇਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਰੋਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਰੋਤ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਵਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਿਆਣ ਹਿਤ ਦਿਤੀ ਗਈ ਰਾਹਨੁਮਾਈ, ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਨੇਕੀ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲਾ ਜੀਵਨ ਬਤੀਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਅਗਵਾਈ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ ਦਰਪੇਸ਼ ਚੁਣੌਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਧ-ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਨਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਨਾਮ ਗੁਰਮਤਿ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਦਾ ਜੋ ਭਾਗ ਪ੍ਰਥਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਮਸਲਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ (ਭਾਵ, ਗੁਰੂ ਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਸਿੱਖ ਮਤ ਦੀ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ (ਥੀਆਲੋਜੀ) ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਨੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ, ਵਿਧੀਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਵਕਾਲਤ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿੰਮੇ ਓਟ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਦਲੀਲਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿੱਖ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਂਦਿਆਂ, ਇਸ ਦੀ ਉੱਤਮਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਕਰਨ ਦੇ। ਇਸ ਦੀ ਸਮੀਖਿਅਕ ਪਹੁੰਚ ਹੋਰਨਾਂ

ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਮਿਥਿਕ, ਵਹਿਮ-ਭਰਮੀ ਤੇ ਕਰਮ-ਕਾਂਡੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ ਅਪਨਾਉਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨੈਤਿਕ ਅਗਵਾਈ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਭਲਾਈ ਤੇ ਕਲਿਆਣ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਰਾਹੀਂ ਕਾਇਮ ਕੀਤੇ ਆਧਾਰਾਂ ਉੱਤੇ ਉਸਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਾ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਲਾਗੂ ਕਰ ਕੇ ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ, ਇਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿੱਖ-ਮਤ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਹਲੂਣਾ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਦਰ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੋਹਾਂ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਲਈ ਖੁਲ੍ਹੇ ਹਨ । ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸਾਧਨਾਂ ਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸੰਕੋਚ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਦਾ ਜਤਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਛਾਣ ਤੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਪ੍ਰਭੁਤਾ ਕਾਇਮ ਰਖਦਿਆਂ, ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸੰਜਮ ਬਣਿਆ ਰਹੇ।

ਆਪਣੇ ਧਰਮ-ਮੀਮਾਂਸਿਕ ਪਾਸਾਰ ਵਿਚ, ਗੁਰਮਤਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੱਕੇ ਏਕੀਸ਼ਵਰ-ਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਧਾਰਨਾਵਾਦੀ ਤੱਤ-ਮੀਮਾਂਸਾ (ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਮੈਟਾਫ਼ਿਜ਼ਿਕਸ) ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨੁਕਤਾ ਅਜਿਹੀ ਆਤਮਿਕ ਹਸਤੀ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਾ ਹੈ ਜੋ ਗੁਣਾਂ-ਲੱਛਣਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਉੱਚਤਮ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਿੱਕੇ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪਾਸਾ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਸਾ-ਗੁਣ ਸਰੂਪ ਹੈ। ਸਿੱਖ ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੇ ਇਸ ਨਿਰਗੁਣ-ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਬ੍ਰਹਮ ਅਥਵਾ-ਰੱਬ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸਫ਼ਾਤੀ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚ ਰਚਨਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦਿਤੀ ਹੈ। ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਪਰਮ ਆਤਮਾ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਰਾਹੀਂ ਕਾਇਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਉਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇਵੀ-ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਏਜੰਸੀ ਜਾਂ ਸੇਵਾ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ! ਕਾਇਨਾਤ ਦਾ ਸਿਰਤਾਜ ਮਨੁੱਖ ਕੋਈ ਦੈਵੀ ਚਿਣਗ ਲੈ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਉਸ ਦਾ ਕਲਿਆਣ ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵੀ ਆਤਮਕ ਤੱਤ ਦੀ ਸੋਝੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦੈਵੀ ਹਸਤੀ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਉੱਚਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਕ ਪਾਸੇ ਇਕਸੁਰਤਾ, ਪ੍ਰਬੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪੇ ਵਿਚ ਰਚਾ ਕੇ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਰਬੱਤ ਲੋਕਾਈ ਦੇ ਭਲੇ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਜਿਸ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਿਆਉਣਾ, ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਪੱਧਰਾਂ ਉਤੇ ਵਿਚਾਰਨਾ, ਦੈਵੀ ਭਾਣੇ ਅਗੇ ਸਿਰ ਝੁਕਾਉਣਾ, ਅਤੇ ਧਰਮ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਲੋਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਤੱਵ ਨਿਭਾਉਣੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ । ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਜੋ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਅਰਦਾਸ, ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸਰੂਪ ਹਨ । ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸਭਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਅਰਦਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਰਦਾਸ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਪਾਠ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਰਸਮੀ ਤੌਰ ਤੇ ਉਤੇ ਕਾਇਮ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਰਦਾਸ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਇਕਲਾਪੇ ਵਿਚ ਚੁੱਪ-ਚਾਪ ਜੋੜੀ ਹੋਈ ਲਿਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਸਰੀ ਗੱਲ, ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਸਿੱਖੀ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਲਈ ਰਸਮਾਂ ਤੇ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਕਸਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਦੇ ਜਟਿਲ ਤੇ ਮਿਸ਼ਰਿਤ ਕਰਮ-ਕਾਂਡ ਦਾ ਸਰਲ ਤੇ ਸੋਧਿਆ ਹੋਇਆ ਰੂਪ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪੁਜਾਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦੀ, ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਰਧਾਵਾਨ ਸਿੱਖ ਅਰਦਾਸ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਲਾਵਾਂ ਜਾਂ ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ ਦੀ ਰਸਮ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਸੰਗਤ ਦੀ ਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਵਾਕ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ-ਯਾਤਰਾ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਰੀਤਾਂ, ਜਿਹਾ ਕਿ ਬਾਲਕ ਦੇ ਜਨਮ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਧਰਮ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਵਿਆਹ ਤੇ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਸਮਾਂ, ਸਭ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਨਿਭਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਅਵਸਰਾਂ ਉਤੇ ਗੁਰੂ-ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾ ਆਇਆ ਪਵਿੱਤਰ ਵਾਕ ਉਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਪਰੰਤ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਰਦਾਸ ਕਰ ਕੇ, ਕੜਾਹ-ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਅਨੰਦ ਸਾਹਿਬ' ਦੀਆਂ ਛੇ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਪਾਠ ਹਰ ਮੌਕੇ ਲਈ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਮੌਕਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਗ਼ਮੀ ਦਾ, ਵਿਆਹ ਦਾ ਹੋਵੇ ਚਾਹੇ ਮੌਤ ਦਾ।

ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ, ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਕਰਤੱਵਾਂ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਇਕ ਜ਼ਾਬਤਾ ਕਾਇਮ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਖਾਲਸੇ ਲਈ ਨਿਆਰੇ ਰੂਪ ਦਾ ਸੰਜਮ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। 'ਖਾਲਸਾ' ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਪਾਨ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਰਹਿਤਾਂ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਤੇ ਕੁਰਹਿਤਾਂ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ਗਾਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਵਚਨ ਲੈ ਕੇ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਜ਼ਾਬਤੇ (ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਚਾਰ ਕੁਰਹਿਤਾਂ) ਦੇ ਕਿਸੇ ਭਾਗ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਅਵੱਗਿਆ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਬੇਨਿਯਮੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਦੰਡ ਤੇ ਤਲਾਫ਼ੀ ਦਾ ਭਾਗੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਸਥਿਤ ਅਕਾਲ ਤਖ਼ਤ ਦੀ ਅਦਾਲਤ ਪਰੰਪਰਾਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਤੇ

ਲੌਕਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਿਰੋਮਣੀ ਸੱਤਾ-ਅਧਿਕਾਰੀ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੁਕਮਨਾਮੇ ਜਾਰੀ ਕਰਕੇ, ਅਤੇ ਜਦ ਕਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇ, ਕਿਸੇ ਮੈਂਬਰ ਨੂੰ ਪੰਥ ਵਿਚੋਂ ਖਾਰਜ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ।

ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ, ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਤੇ ਸੰਕਟ ਆਦਿਕ ਸਮੇਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਦਿਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹੁਕਮ ਤੇ ਆਗਿਆ, ਅਗਵਾਈ ਤੇ ਮਸ਼ਵਰੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ । ਰਵਾਇਤੀ ਤੌਰ ਤੇ, ਪੇਸ਼ ਆਈਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਜੁਟਾਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਸਪੁਰਦਗੀ ਵਿਚ ਹੈ । ਅਕਸਰ ਇੰਜ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਪਾਸੋਂ ਅਗਵਾਈ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਰਾਹਨੁਮਾਈ ਤੇ ਸਹਾਇਤਾ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਰਦਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਦਾ 'ਹੁਕਮ' ਸ਼ਬਦ, ਤੁਕ, ਵਾਕ ਜਾਂ ਪਦੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਅਨੇਕ ਅਵਸਰਾਂ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਪੰਥਕ ਨੇਤਾਵਾਂ ਨੇ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਤੇ ਮਸ਼ਵਰੇ ਦਾ ਆਸਰਾ ਲੈ ਕੇ ਰਾਜਸੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਰਣੇ ਵੀ ਲਏ । ਗੁਰਮਤਾ, ਬਹੁ-ਸੰਮਤੀ ਜਾਂ ਸਰਬ-ਸੰਮਤੀ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਫ਼ੈਸਲਿਆਂ ਦੀ ਪਿਰਤ, ਪੰਜ ਪਿਆਰਿਆਂ ਦੀ ਕਾਰਜਕਾਰਨੀ ਕੌਂਸਲ, ਅਤੇ ਸੰਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਇਮ ਜਨਰਲ ਅਸੈਂਬਲੀ, ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਅਤੇ ਅਠਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਚਲੀਆਂ ਆ ਰਹੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਹਨ ।

ਕਈ ਦੀਰਘ-ਕਾਲੀ ਮਤ-ਭੇਦ ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਪ੍ਰਥਾਵਾਂ ਕਾਇਮ ਕਰਕੇ, ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਜਾਂ ਮੌਨ-ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਰਾਹੀਂ ਹੱਲ ਕਰ ਲਏ ਹਨ । ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਸੰਬੰਧੀ 'ਅਨੰਦ ਕਾਰਜ' ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੇ ਸੰਨ 1909 ਵਿਚ 'ਅਨੰਦ ਮੈਰਿਟ ਐਕਟ' ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਿਆ । ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਬਚੀ-ਖੁਚੀ ਲੇਸ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਸੁਧਾਰ ਲਹਿਰ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਗਈ । 'ਅਖੰਡ-ਪਾਠ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ 48 ਘੰਟਿਆਂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਪਾਠ, ਪਿਛਲੇ ਕਈ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦਾ ਅੰਗ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੋ ਚੁਕਾ ਹੈ । ਮਾਸ ਖਾਣ ਜਾਂ ਨਾ ਖਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਕੋਈ ਅੰਤਮ ਨਿਰਣਾ ਘੋਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਕਾਹਾਰੀ ਤੇ ਮਾਸਾਹਾਰੀ ਦੋਵੇਂ ਰਿਵਾਜ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ । ਜ਼ਾਤ-ਪਾਤ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਅਸੂਲੀ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਵਰਜਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਵਡੇਰੀ ਗਿਣਤੀ ਜ਼ਾਤ ਆਧਾਰਿਤ ਉਪਨਾਮ ਬੇਰੋਕ-ਟੋਕ ਵਰਤਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪਰਿਵਾਰਕ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।

ਗੁਰਮਤਿ, ਆਪਣੇ ਬਹੁ-ਭਾਂਤੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ, ਸਿੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਸੰਕਲਪਕ-

ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਹਰ ਬੱਚਾ ਸਿੱਖ-ਮੁਹਾਵਰਾ ਤੇ ਸਿੱਖ-ਵਾਕੰਸ਼ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅੱਗੇ ਮੱਥਾ ਟੇਕਣ ਤੇ ਸਮੂਹਕ ਅਰਦਾਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਜਾਚ ਸਿਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਲਗ ਸਿੱਖ ਪਹਿਰਾਵੇ ਅਤੇ ਨਿੱਤਨੇਮ ਦਾ ਸੰਜਮ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਿੱਖ ਜੀਵਨ-ਜਾਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਚਾਹੇ ਸਿੱਖਾਂ ਦੇ ਪਹਿਣ-ਪਚਰਨ, ਖਾਣ-ਪੀਣ, ਜੀਵਨ-ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਚੋਖੀ ਲਚਕ ਵੀ ਦੇਖਣ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਜਾਂ ਮਰਜ਼ੀ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਾਮਲੇ ਪਰੰਪਰਾ ਤੇ ਪ੍ਰਥਾ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਨਾਮ-ਸੰਸਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਖੁਲ੍ਹ ਲੈ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਆਮਦਨ ਦਾ ਦਸਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਜਾਂ ਦਸਵੰਧ ਧਾਰਮਿਕ-ਭਾਈਚਾਰਕ ਕਾਰਜਾਂ ਹਿਤ ਕੱਢਣ ਸੰਬੰਧੀ ਮਰਿਆਦਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪਹੁ-ਫੁਟਾਲੇ, ਸੰਧਿਆ ਤੇ ਸੌਣ-ਸਮੇਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਨ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਨੇਮ ਨਿਭਾਉਣ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਖੁਲ੍ਹ ਲੈ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਤਿਆਗ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿੱਖ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿਰੋਧ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਪਰਪਰਾ ਦੀ ਸੰਨਿਆਸ ਪ੍ਰਤੀ ਉੱਚਤਮ ਸ਼ਰਧਾ ਦੀ ਉਸ ਪਿਰਤ ਵਲੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਸੰਨਿਆਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਚਾਰ ਆਸ਼ਰਮਾਂ ਵਿਚੋਂ ਅੰਤਲਾ ਤੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਆਸ਼ਰਮ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਅਨੁਸਾਰ, ਗ੍ਰਹਿਸਥੀ ਦਾ ਜੀਵਨ ਹੀ ਉੱਤਮ ਹੈ; ਗ੍ਰਹਿਸਥ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਨਿਭਾਂਦਿਆਂ, ਦਇਆ-ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੇ ਸਦਗੁਣ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਵਸਰ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਰਤੱਵ ਪਾਲਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸਹਿਤ ਨਿਭਾਇਆ ਪਰਿਵਾਰਕ ਜੀਵਨ, ਦਿਆਨਤਦਾਰੀ ਦੀ ਕਿਰਤ ਰਾਹੀਂ ਕਮਾਈ ਹੋਈ ਰੋਜ਼ੀ-ਰੋਟੀ, ਲੋਭ ਲਾਲਚ ਤੇ ਧੋਖਾ-ਦੇਹੀ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼, ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਤੇ ਸੰਗੀਆਂ ਸਾਥੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਦਾ ਸਲੀਕਾ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਜਾਂ ਸੰਨਿਆਸ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਤੇ ਉੱਤਮ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ, ਸੰਤਾਂ ਤੇ ਧਰਮਾਤਮਾ ਪੁਰਸ਼ਾਂ ਲਈ ਸਤਿਕਾਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪਰਵਾਨ ਹੈ। ਗੁਰਮਤਿ ਨੇ ਮੰਗ ਕੇ ਖਾਣ ਜਾਂ ਬਾਰ ਪਰਾਏ ਬੈਠਣ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਇ, ਜੀਵਨ ਦੇ ਉਚੇਰੇ ਰਸਾਂ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਸਲਾਹੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੀ ਭਰਪੂਰ ਸਿਫ਼ਾਰਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸਿੱਖ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਗਾਇਨ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਕੀਰਤਨ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ।

ਗੁਰਮਤਿ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਜ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਪੁੱਤਰ ਬਾਬਾ ਸਿਰੀ ਚੰਦ ਨੇ ਉਦਾਸੀ

ਸੰਪਰਦਾ ਕਾਇਮ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਫਿਰ ਵੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ-ਬੱਧ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਦੇਣ ਮੁੱਢਲੀ ਮਹੱਤਾ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਜਤਨਾਂ ਵਿਚ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਸਿਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਪਛਾਣ, ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅਰਥ-ਭੇਦ ਜਾਂ ਵਿਸਤਾਰ ਹਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਚੌਖਟਾ ਕਾਇਮ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਸਨ। ਵਿਆਖਿਆਕਾਰੀ ਦੀ ਇਹ ਕ੍ਰਿਆ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜਿਹੇ ਸਿਰਕੱਢ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਹੇਠਾਂ ਜਾਰੀ ਰਹੀ, ਅਤੇ ਸਿੰਘ-ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਸਿਖਰ ਨੂੰ ਪੁੱਜੀ, ਜਿਸ ਨੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਜਿਹੇ ਸਿਰਮੌਰ ਵਿਆਖਿਆਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ।

ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਗੁਰਤਰਨ ਸਿੰਘ

ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਸੋਮਾ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਜਾਚਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ । ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਗੁਰੂ ਅਮਲ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਦੈਵੀ ਅੰਗ ਹੈ। ਸਮੁੱਚਾ ਗੁਰੂ ਕਾਵਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਜਪੁਜੀ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਲਬੱਧ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦਸ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਤਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ·ਅਮਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨਿੱਖੜ ਯਾਦਾਂ ਅਤੇ ਅਮੁੱਲ ਬਰਕਤਾਂ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਮਹਾਂ ਆਵੇਸ਼ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਇਕਸੁਰ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਹੀ ਦਸਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਰਾਹੀਂ ਸਾਜੇ ਗਏ ਨਿਆਰੇ ਖਾਲਸੇ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਰਚਨਾ ਕਾਲ ਇਲਾਹੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਤੋਂ ਇਕ ਛਿਣ ਵੀ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਸ ਵੇਲੇ ਹੋਇਆ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਧੁਰ ਦਾ

ਇਨਸਾਫ ਮਿਲ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਖਿਆਲ ਅਤੇ ਜ਼ੋਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਮਹਿਬੂਬ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਜਪੁਜੀ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੋਮਾ ਇਨਸਾਨੀ ਅਕਲ, ਮਾਨਵੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਕਵੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ, ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਆਦਿਕਾਲੀਨ ਪੁਰਾਣ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ ''ਸਪਿਰਿਟ ਆਫ਼ ਦੀ ਸਿੱਖ'' ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਮਹਿਬੂਬ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ :

> Guru Nanak condemns false creeds and crooked politics and the unjust social order. He condemns the hollow scriptures and isms of the times, he condemns barren pieties, asceticisms, trances, sound hearing yogas, bead-telling, namazes fasts, and all the formal vagaries of religious and political hypocrisies.[2]

ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਸਾਂਝ ਰਖਣ ਵਾਲੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਦਿਆਂ ਇਹ ਗੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ''ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ'' ਦਾ ਪੜਾਅ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਹੈ। ਦੇਵਤੇ, ਬੁੱਧੀ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਸੁਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਆਕਾਰ ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਅਤੇ ਧਰਮ ਖੰਡ ਦੇ ਖੇਤ੍ਰ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ ਦਾ ਪੜਾਅ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਆਪਣੀ ਲਿਵ ਵਿਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਖਤ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਭੀੜੀ ਜਕੜ ਤੋਂ ਇਕ ਦਮ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ। ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ ਦਾ ਪੜਾਅ ਉਥੇ ਹੈ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹੁਕਮ, ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਕਰਮ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਸਰੀਰ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਛਡ ਕੇ, ਕਿਸੇ ਵਿਚ ਵੀ ਪੂਰੇ ਗੁਰੂ ਦੇ ਨਕਸ਼ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਵਿਚ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਗੁਣ ਹੈ। ਵੇਦ, ਪੁਰਾਣ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਅਤੇ ਸਮ੍ਰਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜੇ ਕਿਤੇ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਹੁਸਨ ਜਾਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਇਕਹਿਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਭਾਰਤੀ ਸਾਹਿਤ ਨਿਰੋਲ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਤਰਕਮਈ ਖੇਤਰਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਸਮੁੱਚੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਇਹ ਗੱਲ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਸਮਝਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਰਹੱਸਮਈ ਵਿਚਾਰ-ਯੋਜਨਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਵੇਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਆਪਣੀ ਮਹਾਨ ਅਰਦਾਸ ''ਸੁਖਮਨੀ ਸਾਹਿਬ'' ਵਿਚ

''ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ'' ਦੇ ''ਏਕਾ ਮਾਈ ਜੁਗਤ ਵਿਆਈ'' ਵਾਲੇ ਖਿਆਲ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤ ਸੀਮਾ ਵਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਮਾਇਆ, ਤ੍ਰੈਗੁਣ ਅਤੇ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦਾ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਨਾ ''ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਕੋਈ ਹਸਤੀ ਹੈ'' :—

ਬਹੁ ਸਾਸਤ੍ਰ ਬਹੁ ਸਿਮ੍ਰਿਤੀ ਪੇਖੇ ਸਰਬ ਢਢੋਲਿ ।
ਪੂਜਸਿ ਨਾਹੀ ਹਰਿ ਹਰੇ ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਅਮੋਲ ।

ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਛੋਹਿਆ ਅਤੇ ਚੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਹੂ ਬ ਹੂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ''ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਕਹਿਆ'' ਜਾਣਾ ਇਨਸਾਨੀ ਅਕਲ ਦੇ ਵਸ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ । ਦਸੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਇਨਸਾਨੀ ਅਕਲ ਦੀਆਂ ਤੁੱਛ ਵਾਟਾਂ ਨੂੰ ਲੰਘ ਕੇ ਪੂਰੇ ਮਰਦ ਦੀ ਨੁਹਾਰ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ । ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਅਥਾਹ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਇਨਸਾਨੀ ਕਿਆਸ ਵਿਚ ਲਿਆਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ । ਪਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਕਰਮ ਹੁਕਮ ਦੀ ਅਪਕੜ ਬਾਰੀਕੀ ਨੂੰ ਇਕ ਕੇਂਦਰ ਉੱਤੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ । ਇਹ ਕੇਂਦਰ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕਮਾਈ ਅਥਵਾ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਬੀਜੀ ਫਸਲ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹਸਤੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸੋ ਕਰਮ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਅਮੁਲ ਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਅਮੁਲ ਤਾਣ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਲਿਵ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਉੱਚੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨ ਤਾਜ਼ਗੀ ਸਮੇਤ ਆਪਣੇ ਸ੍ਵੈ ਵਿਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵੇਖ ਰਹੀ ਹੈ । ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਉੱਚਾ ਮਨੁੱਖ ਗੁਰੂ ਲਿਵ ਨਾਲ ਇਕ ਹੋ ਕੇ ਲਗਾਤਾਰ ਅਨਿੱਖੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਸਭ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਮੁਲ ਹੋਣ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਭਰ ਰਹੇ ਹਨ ।

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਅਸਗਾਹ ਸ਼ਬਦ, ਨਾਮ ਅਤੇ ਖਾਲਸੇ ਦਾ ਨਿਆਰਾ ਰੂਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ ਵਿਚ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਘੜੇ ਗਏ ਹਨ । ਸ਼ਬਦ ਨਾਮ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਖਾਲਸਾ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਅਨਾਪੇ ਵਿਗਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਮੁਕੰਮਲ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਭਾਲ ਰਖਿਆ ਹੈ ।

ਗੁਰੂ ਖਿਆਲ ਧਰਤੀ, ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਦੋ ਜ਼ਾਵੀਏ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਕ ਤਾਂ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਇਕ ਹੋ ਕੇ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ । ''ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਣ ਜੀ'' ਦਾ ਇਹੋ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਹਰ ਨਿੱਕੀ ਇਕਾਈ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਆਕਾਰਾਂ ਤਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਸਫਰ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਇਕ ਕੀੜੀ ਵਰਗੇ ਆਕਾਰ ਵਿਚ ਨਿੱਕੀ ਤੋਂ ਨਿੱਕੀ ਚੀਜ਼ ਵੀ ਹੁਕਮ ਵਲੋਂ ਥਾਪੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੁਕਮ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ

ਨਾਲ ਅਨੰਤ ਜ਼ੋਰ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ ਆਕਾਰ ਦੇ ਨਿੱਕੇ ਜਾਂ ਵੱਡੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। ਹੁਕਮ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨੂੰ ਧੁਰ ਦਾ ਇਨਸਾਫ ਮਿਲ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਫ਼ਜ਼ਲ ਦੇ ਤਾਣ ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਸਭ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਇਕ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਹੁਕਮ ਵਲੋਂ ਸਾਧਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਜਿਸਮ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕੁਲ ਦੇ ਤਾਣ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਆਪਾ ਕੁਦਰਤ ਉੱਚੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਇਕ ਰੂਪ ਨਾਲ ਭੇਦ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਨਾਮ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾਮ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਇਕੋ ਜਿਹਾ ਅਹਿਸਾਸ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀਆਂ ਸਭ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਛੁੰਹਦਾ ਮੌਲਿਕ ਆਪਾ ਭਿੰਨ ਵਿੰਨ ਆਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਅਥਵਾ ਨਾਮ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਇਕੋ ਜਿਹੀ ਤਾਜ਼ਗੀ ਅਤੇ ਨੇੜਤਾ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਮ, ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਸਿੱਖ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਆਪੇ (Inner self) ਰਾਹੀਂ ਕਾਇਨਾਤ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੂਖਮ ਆਪੇ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਥਵਾ ਸਿੱਖ ਵਿਚ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਹੁਸਨ ਉਸ ਵਿਚ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਬੀਜ ਬੀਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਚੀਜ਼ਾਂ ਇਸ ਮੁਹੱਬਤ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਕੇਂਦਰ ਨਾਲ ਇਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣਾ ਮੁਕੰਮਲ ਆਪਾ ਗੁਰੂ ਵਿਚ ਵੇਖ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ।

Nam is carved out of the infinite in the shape of the universe, and the Man-Soul ablaze in the centre of the universe.[3]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਇਸ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਹੁਕਮ ਦੇ ਆਖਰੀ ਰਹੱਸ ਤਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪਾਪ ਅਤੇ ਪੁੰਨ, ਅੱਗ ਅਤੇ ਠੰਢ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਹੋਵੇ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਖਿਆਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਸਵਾਰਥ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਅਕਲ ਦੇ ਬਾਹਰ-ਮੁਖੀ ਘੇਰਿਆਂ ਦੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਵੇ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਲਿਵ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਿੱਖ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਗੁਰੂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਆਉਣ ਵੇਲੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਸਵਾਰਥ ਅਤੇ ਭੈਅ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਵੇ। ਖਾਲਸਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਗੁਰਮੁਖ ਗੁਰੂ ਅਥਵਾ ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨੀ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਧਾਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਸ਼ਹਾਦਤ ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ। ਸ਼ਹਾਦਤ ਤੋਂ ਉਰੇ ਗੁਰੂ ਲਿਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਮੁਕੰਮਲ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਥੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ

ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਅਸਲ ਤਾਜ਼ਗੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਦੀ ਅਸਲ ਰਮਜ਼ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

ਤੂੰ ਚਉ ਸਜਣੁ ਮੈਂਡਿਆ ਡੇਈ ਸਿਸੁ ਉਤਾਰਿ ।

ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਮੋਏ ਬੰਦੇ (Death & Love) ਆਖਿਆ ਹੈ । ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਦੀ ਸ਼ਿੱਦਤ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਲਘੂ ਆਪਾ ਗੁਰੂ ਆਪੇ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲ ਹੁੰਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ।

To fill the inner space with the face of the Guru is the Sikh's life of Simrin and to create the Beautiful One in one's own features is Nam.[4]

ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੇ ਫੁਰਮਾਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ :—

ਜਿਨ ਪ੍ਰੇਮ ਕੀਓ ਤਿਨ ਹੀ ਪ੍ਰਭ ਪਾਇਓ ।

ਸੋ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਨਿਰੋਲ ਪਿਆਰ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ । ਜਿੱਥੇ ਪਿਆਰ ਹੈ ਉਥੇ ਹੀ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਦੁਹਰਾਓ ਦੀ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਅਥਵਾ ਸਿਮਰਨ ਸੰਭਵ ਹੈ । ਜਿਥੇ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਉਥੇ ਦੁਹਰਾਓ ਅਥਵਾ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ । ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, ਪੁਰਾਣ ਅਤੇ ਸਿਮ੍ਰਤੀਆਂ ਨਿਰੋਲ ਤਰਕ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹਨ ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਬੀਜ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਪੁੰਗਰ ਸਕਿਆ । ਜਿਥੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਉਥੇ ਅਰਦਾਸ ਦਾ ਛਿਣ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ । ਪਿਆਰ ਹੀ ਸਿਮਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਬੁੱਧੀ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਚਮਤਕਾਰਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਅਨੂਪਮ ਖੇਡਾਂ ਵੀ ਸਿਮਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਭਾਵ ਬੁੱਧੀ ਉਲਾਰੂਪਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਸਦਾ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਗੁਣ ਤੋਂ ਸੱਖਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ । ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਵਿਚ ਮਹਿਬੂਬ ਦਾ ਚਿਹਰਾ ਸਮਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜਿਥੇ ਮਹਿਬੂਬ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਉਥੇ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੋਵੇਗਾ ।

Love can face repetition, knowledge can not.[5]

ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅਨੰਤ ਸਿਮਰਨ ਅਥਵਾ ਦੁਹਰਾਓ ਲਈ ਇਕ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ । ਪ੍ਰੰਤੂ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਇਨਸਾਨੀ ਅਕਲ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦਾਵਿਆਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਉਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਾਲੀ ਅਟੁੱਟ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸਿਮਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਹੀਂ ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ ਦਾ ਜੇਕਰ ਸਿਮਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਅਥਾਹ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸੂਖਮ ਇਕਾਈ ਦੇ ਮਹੀਨ ਭੇਦਾਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਕਰਵਾਈ ਗਈ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਇਹ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਗਾਤਾਰ ਇਕ ਤਰਕਮਈ ਨੇਮ ਦੇ ਅਧੀਨ

ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਲਿਵ ਵਾਲੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਤੀਬਰ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਨੰਤ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਸਿਮਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾਮਈ ਸੋਮਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ ਹਰ ਅੱਖਰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਹਰ ਸਫ਼ੇ ਤੇ ਗੁਰੂ-ਚਿਹਰਾ ਲਗਾਤਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਪਾਠ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਲ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ।

Variety is a surface ruggedness, but the sameness, the changelessness of the face of the beloved is of strange deeps in the oceans of the infinite, the bottom of which no one has seen.[6]

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਸ ਧਰਤੀ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਹਰ ਜੀਵ ਨੇ ਆਪਣਾ ਪੈਂਡਾ ਧੁਰ ਦੇ ਇਨਸਾਫ਼ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਰ ਜੀਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਫਰ ਨੂੰ ਮੁਕਾ ਕੇ ਉਥੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਉਸਦੀ ਅਸਲ ਥਾਂ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੌਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਨਿਆਰੀ ਤਾਜ਼ਗੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਤਾਜ਼ਗੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤਾਜ਼ਗੀ ਨਾਲ ਵੀ ਇਕਸੁਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਜਦੋਂ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਨਾਮ ਰਾਹੀਂ ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਜੀਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਸੱਚਾ ਸਿੱਖ ਜੋ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਤੁੱਛ ਵਾਟਾਂ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨੁਹਾਰ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ, ਨਾਮ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲੋਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੁਕਮ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇਸਤਰੀ ਆਪਣੇ ਮਰ ਚੁੱਕੇ ਪਤੀ ਨਾਲ ਹੁਕਮ ਦੇ ਇਸ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਪੜਾਅ ਤੇ ਵੀ ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਜੀਉਂ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਸਿਮਰਨ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਜਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਪਤੀ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜ ਸਾਂਝ ਕਾਇਮ ਰਖ ਰਹੀ ਹੈ।

ਘਰ ਹੀ ਮੁੰਧਿ ਵਿਦੇਸ਼ ਪਿਰੁ ਨਿਤ ਝੂਰੇ ਸੰਮ੍ਹਾਲੇ।
ਮਿਲਦਿਆਂ ਢਿਲ ਨਾ ਹੋਵਈ ਜੇ ਨੀਅਤਿ ਰਾਸ ਕਰੇ।

ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ "ਸਪਿਰਿਟ ਆਫ ਦੀ ਸਿੱਖ" ਵਿਚ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਆਖਦੇ ਹਨ :—

Time and space are annihilated in intance Simrin, in aching remembrance.[7]

ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਿਮਰਨ ਹੈ ਉਥੇ ਵਿਛੋੜਾ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਸਿਮਰਨ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਸੁਤੰਤਰ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਅਨਿੱਖੜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿਯਮਬੱਧ ਹੈ ਸੋ

ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਵੀ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ-ਸਫਰ ਵਿਚ ਹੁਕਮ ਦੀ ਅਨੰਤ ਗਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀ। ਸੋ ਸਿਮਰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਸਮ ਵਿਚ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਜਿਸਮ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਮਲੋ-ਤਰਜ਼ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਹੁਕਮ ਦੇ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਚਾਈ ਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਸਗੋਂ ਸਿਮਰਨ ਦੇ ਵ੍ਰਿਤ ਰਾਹੀਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਥਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਲਗਾਤਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ-ਸਾਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸਾਹਿਤ ਜਮ ਦੇ ਭੈਅ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੀਆਂ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੀਮਾਹੱਦਾਂ ਦੀ ਭੇਦਕ ਰੇਖਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਿਆ। ਜੇ ਕਦੀ ਹੁਕਮ ਦਾ ਮਾਮੂਲੀ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਵੀ ਤਾਂ ਇਕਦਮ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਸੀਮਤ ਖਿਆਲਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਹੱਦ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਇਹ ਹੱਦ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਨੁਕਤੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪ੍ਰੰਤੂ ਹੁਕਮ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੱਦਾਂ ਦੇ ਘੇਰਿਆਂ ਨੂੰ ਢਾਹੁਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਨਸੀਬ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਿੰਨਾ ਕੁ ਹੁਕਮ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਉਸਦੇ ਮਿਆਰ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਨੇ ਇਸ ਬਾਕੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਥਾਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁਕਮ ਨੂੰ ਛੁੰਹਦੇ ਮਿਆਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਸਥਾਨ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਕਬੀਰ, ਨਾਮਦੇਵ, ਰਵਿਦਾਸ ਭਗਤ ਆਦਿ ਸਮੁੱਚੇ ਭਗਤ ਕਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਹੁਕਮ ਦੀ ਬਖਸ਼ਿਸ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਵਾ ਸਕੇ ਹਨ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭਾਈ ਨੰਦ ਲਾਲ ਜੀ ਦੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਵਿਦਵਾਨ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿਕ ਆਵੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਨੂੰ ਆਦਿਕਾਲੀਨੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਨਿਰਾਲੀ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਸੇ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀਆਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ-ਲਿਵ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰਿਆ ਸਿੱਖ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਸ਼ਵ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਰੂਹਾਨੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਜ਼ਾਮਨ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚੋਂ ਜਿਹੜਾ ਨਿਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਹੈ ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧੀ ਦੇ ਹੋਰ ਅਨੇਕ ਚਮਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰਸ ਚਖੇਗਾ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਭਾਰ ਨਹੀਂ ਉਠਾਵੇਗਾ ਉਸਦਾ ਸੰਤੁਲਨ, ਨਕਸ਼ ਅਤੇ ਹੁਸਨ ਉਸਨੂੰ ਧੁਰ ਦੇ ਨਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹਾਸਲ ਹੋਏ ਹਨ। ਉਹ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਦੇ ਹਰ ਰਸ ਨੂੰ ਮਾਣਦਿਆਂ ਆਪਣੇ ਉੱਚੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਓਟ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਤੁਲਨ

ਅਤੇ ਸਲਾਮਤ ਰੱਖੇਗਾ ।

ਪਾਦ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ :

1. ਪ੍ਰੋ. ਹਰਿੰਦਰ "ਮਹਿਬੂਬ", ਜਪੁਜੀ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਰਹੱਸ, ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪੱਤ੍ਰਕਾ.
2. Prof. Puran Singh, Spirit of the Sikh, Page 4.
   Part II, Vol-II.
3. Ibid. Page 323.
4. Ibid. Page 228.
5. Prof. Puran Singh, The Spirit of the Oriental Poetry.
   Page 269.
6. Prof. Puran Singh : Spirit of the Sikh,
   Part II. Vol-I (Music of the Soul).
7. Prof. Puran Singh : The Spirit Born People, Page 61.

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

(ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ)

—ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ

ਤਸੱਵੁਫ਼ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਬਾਰੇ, ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਕੁਰਾਨ ਜਾਂ ਹਦੀਸ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮਤ ਸੀ। ਫ਼ਜ਼ੈਲ ਬਿਨ ਅਯਾਜ਼, ਇਬਰਾਹੀਮ ਅਦ੍ਹਮ, ਮਾਅਰੂਫ਼ ਕਰਖ਼ੀ ਆਦਿ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਧਾਰ ਨਿਰੋਲ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਪੱਧਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿਚ ਮਾਨਤਾ ਮਿਲੀ। ਦੂਜੇ ਦੌਰ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਵਿਚ ਜ਼ੁਰਦੁਸ਼ਤੀ, ਵੇਦਾਂਤੀ, ਈਸਾਈ, ਯੋਗ ਆਦਿ ਮਤਾਂ ਦੀ ਮਿਲਾਵਟ ਆ ਗਈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਨੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਾ ਕੀਤਾ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਪੁੰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਮੰਨਿਆ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਦਾ ਤੀਜਾ ਰੂਪ ਪਹਿਲੇ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਅਨੇਕ ਉਹ ਪਹਿਲੂ ਅਪਣਾ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਸਲਾਮ[1] ਨੇ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਮੁੱਖ ਚਾਰ ਸੋਮੇ ਹਨ :

1. ਅਲਕੁਰਾਨ ਜਾਂ ਅਲਕਿਤਾਬ (ਰੱਬੀ ਬਾਣੀ)।

2. ਅਲਸੁੱਨਾਹ ਜਾਂ ਹਦੀਸੀ (ਪੈਗੰਬਰ ਮੁਹੰਮਦ ਦੇ ਕੌਲਾਂ ਜਾਂ ਫ਼ਿਅਲਾਂ ਬਾਰੇ)।
3. ਇਜਮਾਅ ਜਾਂ ਜਮਾਤ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਸਿੱਧਾਂਤ।
4. ਅਲਕ਼ੁਯਾਸ ਜਾਂ ਤਰਕ ਤੇ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਨਾਲ ਮੰਨੇ ਗਏ ਸਿੱਧਾਂਤ।

ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ-ਸੰਹਿਤਾ ਦਾਂ ਸਰੂਪ ਇਹ ਹੈ :

1. ਆਮੰਤਿ ਅੱਲਾਹ (ਅੱਲਾਹ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ)।
2. ਆਮੰਤਿ ਮਲਾਇਕਾ (ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਯਕੀਨ)।
3. ਆਮੰਤਿ ਕੁਤਬਾ ਓ ਰਸਲਾ (ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੇ ਪੈਗੰਬਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ)।
4. ਯੌਮੁਲ ਕਦਰ, ਖ਼ੈਰ-ਓ-ਸ਼ਰ, ਸ਼ਰਾਅ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ।

ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਇਹ ਵੀ ਹੈ :

1. ਵਿਅਤਕ਼ਾਦਾਤ (ਉਪਰ ਲਿਖੇ ਕ੍ਰਮਾਂਕ 1-4 ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹਨ)।
2. ਆਦਾਰ (ਕੁਰਾਨ/ਹਦੀਸ ਅਨੁਸਾਰ ਚਰਿਤ੍ਰ-ਸੰਹਿਤਾ)।
3. ਇਬਾਦਾਤ (ਰੱਬ ਦੀ ਭਗਤੀ ਦੇ ਕਾਰਜ)।
4. ਮੁਆਮਲਾਤ (ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪਰਸਪਰ ਸੰਬੰਧ)।
5. ਅਕੂਯਾਤ (ਦੰਡ-ਸੰਹਿਤਾ)।

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਦੋ ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਧੇਰੇ ਕਾਰਗਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕਾਰ ਕਰ ਸਕੇ : ਪਹਿਲਾ ਚਿਸ਼ਤੀ ਤੇ ਦੂਜਾ ਕਾਦਿਰੀ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸਿਲਸਿਲੇ ਬੜੇ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਯ ਇਸ ਕਰਕੇ ਰਹੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀਵਾਲਤਾ ਵਾਲੀ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ, ਉਹ, ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ, ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾ ਸਕਣ ਵਿਚ ਸਫਲ ਹੋਏ। ਹਿੰਦੂ ਕੀਰਤਨ-ਮੰਡਲੀਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਹਿਫ਼ਲਾਂ ਨੇ ਲੈਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਿਫ਼ਲਾਂ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀਆਂ ਤੇ ਦੋਹੜੇ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲੋਕ-ਧੁਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਮੋਹ ਲੈਂਦੀਆਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ (ਲੋਕਾਂ) ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਥਾਨਕ ਬੋਲੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਵਾਦ ਰਚਾਇਆ। ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਕਾਦਿਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਹੈ। ਸੱਯਦ ਅੱਬਾਸ ਅਲੀ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚ ਵਹਦਤੁਲ-ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਦਾ 'ਘਣਾ ਸੰਬੰਧ' ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2]

ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ, ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ, ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਸ਼ਕਰਗੰਜ (1175-1265 ਈ.) ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖ਼ੁਦ ਚਿਸ਼ਤੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚੋਂ ਸੀ। ਇਸ ਦੇ ਕਲਾਮ ਵਿਚੋਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਕੀਦਿਆਂ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਖ਼ਲਕ ਦੀ ਚੰਗਿਆਈ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ 'ਖ਼ਾਲਿਕ'[3] ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਇਹ

ਅਲਾਹ ਦਾ ਇਕ ਸਿਫ਼ਾਤੀ ਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਿਰਜਕ (ਸਿਰਜਨਹਾਰ) ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਜਨਾ ਵਿਚ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ('ਅਲਖ਼ਾਲਿਕ' ਦੇ ਨਾਲ ਉਸ ਨੂੰ 'ਅਲ-ਜ਼ਾਹਿਰ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ)।

ਕਾਦਿਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸਾਈਂ ਮੀਆਂ ਮੀਰ (ਮੌਤ 1635 ਈ.) ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਸ਼ੱਤਾਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਇਸ ਦਾ ਨਿਕਟਵਰਤੀ ਸੰਬੰਧ ਰਿਹਾ। ਸ਼ੱਤਾਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਦੇ ਮੋਢੀ ਬਾਯਜ਼ੀਦ ਬੁਸਤਾਮੀ ਸਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਨਾਂ ਰੂਸ ਵਿਚ ਬੁਸਤਾਮੀ ਤੇ ਈਰਾਨ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕੀ ਰਿਹਾ। ਸ਼ੇਖ਼ ਅਬਦੁੱਲਾ ਸ਼ੱਤਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਇਹੀ ਸਿਲਸਿਲਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਉਣ ਮਗਰੋਂ ਸ਼ੱਤਾਰੀ ਅਖਵਾਇਆ। ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਨੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਅਨਾਇਤ ਸ਼ਾਹ ਕਾਦਿਰੀ ਦੇ ਪੀਰਾਂ ਦਾ ਸਿਲਸਿਲਾ ਸ਼ੱਤਾਰੀ ਸਿਲਸਿਲੇ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ, "ਕਾਦਿਰੀ ਤੇ ਸ਼ੱਤਾਰੀ (ਸਿਲਸਿਲਿਆਂ) ਨੇ ਵੇਦਾਂਤ ਦਾ ਵੀ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਸ਼ਾਹਜ਼ਾਦਾ ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਕਾਦਿਰੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੂੰ ਕੁਰਾਨ ਦੀਆਂ ਰਮਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਆਈ ਸੀ। ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਮੁੱਲਾ ਸ਼ਾਹ ਬਦਖਸ਼ੀ ਦਾ ਮੁਰੀਦ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੀਰ ਮੀਆਂ ਮੀਰ ਸਨ—ਦਾਰਾ ਸ਼ਿਕੋਹ ਨੇ ਬਨਾਰਸ ਦਿਆਂ ਪੰਡਤਾਂ ਦੀ ਇਮਦਾਦ ਨਾਲ ਪੰਜਾਹ ਕੁ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਫ਼ਾਰਸੀ ਵਿਚ ਤਰਜਮਾ ਕਰਵਾਏ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਨਾਂ 'ਸਿੱਰਿ ਅਕਬਰ' ਰਖਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਦੀਬਾਚੇ ਵਿਚ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਕਿਤਾਬ ਮਕਨੂਨ (ਖ਼ੁਫ਼ੀਆ ਕਿਤ਼ਾਬ) ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਆਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਹਨ। 'ਮਜਮਾਅ ਉਲ ਬਹਰੀਨ' ਵਿਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਸਲਮਾਨਾ ਦਾ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਇਕੋ ਕੁਝ ਹਨ।[4] ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਧਰਮ ਨਿਰਪੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਹਿੰਦੂ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ ਜਾਣ[5] ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਲਾਵਾਂ ਲੈਣਾ ਖ਼ੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਬੁੱਲੇ ਨੇ ਤਾਂ ਏਥੋਂ ਤਕ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਯਾਰ ਕਿੰਨਾ ਉੱਤਮ ਹੈ; ਉਸ ਦੇ ਹੱਥ ਵਿਚ ਕੁਰਾਨ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਗਲ ਵਿਚ ਜੰਞੂ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਰਨ ਦੀ ਮਸ਼ਕ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਅਨੇਕ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬਾਈਬਲ ਵਿਚ ਰੋਜ਼ ਮਰਨ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ (1 ਕਾਰਿਨਸਿਅਨਜ਼ 15:31 ਅਤੇ ਜੋਨ 3:3)। ਕਬੀਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਦੁਨੀਆਂ ਜਿਸ ਮਰਨ ਤੋਂ ਡਰਦੀ ਹੈ ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਮਰਨ ਵਿਚੋਂ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਪਰਮਾਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਦੂਈ ਜਾਂ ਦ੍ਵੈਸ਼ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ[7] ਕਿਉਂਕਿ ਹਿੰਦੂ ਤੇ ਤੁਰਕ ਇਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਕਿਥੇ ਹਨ। ਲਗਭਗ ਅਜਿਹੀ ਗੱਲ ਹੀ ਬਾਹੂ ਤੇ ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਨੇ ਵੀ ਕਹੀ ਹੈ।

ਫ਼ਰੀਦ ਸ਼ਰਈ (ਨਮਾਜ਼ੀ) ਹੈ, ਪੰਜ ਵੇਲੇ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹਮਾਇਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਵੁਜ਼ੂ ਆਦਿ ਦੀ ਔਪਚਾਰਿਕਤਾ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਕ ਮੁਜਾਹਦ ਤੇ ਗ਼ਾਜ਼ੀ ਹੈ ਜੋ ਬੇਸ਼ਰ੍ਹਾ ਤੇ ਗ਼ੈਰ ਨਮਾਜ਼ੀ ਦਾ ਸਿਰ ਵੱਢ ਦੇਣਾ ਅਨੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਤੇ ਨਾ ਅਜਿਹੇ ਸਿਰ ਨੂੰ ਬਖ਼ਸ਼ਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਬਾਲਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸਾੜਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ—ਜੋ ਸਿਰ ਸਾਈਂ ਨੂੰ (ਨਮਾਜ਼ ਦੌਰਾਨ) ਸਜਦਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।[9]

ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਪੱਕਾ ਸ਼ਰਈ ਹੁੰਦਿਆਂ ਭਾਰਤੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਰਈ ਅਕੀਦੇ ਉਤੇ ਭਾਰੂ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿਤਾ। ਉਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ 'ਨਾਮ', 'ਧਰਮ', 'ਗੁਰ', 'ਆਸਣਿ', 'ਪ੍ਰੀਤਮ', 'ਕ੍ਰਿਪਾਲੁ', 'ਪ੍ਰਭੁ', 'ਸਾਧ ਸੰਗ', 'ਮਾਰਗ', 'ਪੰਥ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ[10] ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਤਕ ਉਸ ਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਨੂੰ ਪੁੱਜਦਿਆਂ ਕਰਨਾ ਸੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਦਾ, ਇਹ ਸ਼ਬਦ, ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੋਚ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਫ਼ਰੀਦ ਗੱਲ ਨਾ ਕਰਦਾ ਤਾਂ ਇਕ ਦਮ ਉਸ ਦੀ ਗੱਲ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ। 'ਨਾਮ' ਤੋਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਇਲਮਿ ਆਅਜ਼ਮ' ਵਲ, 'ਧਰਮ' ਤੋਂ 'ਦੀਨ' ਵਲ, 'ਗੁਰ' ਤੋਂ 'ਹਾਦੀ' ਵਲ, 'ਆਸਣਿ' ਤੋਂ 'ਗੱਦੀ' ਵਲ, 'ਪ੍ਰੀਤਮ' ਤੋਂ 'ਅਲਵਜੂਦ' ਵਲ, 'ਕ੍ਰਿਪਾਲੂ' ਤੋਂ 'ਅਲਬਊਫ਼' ਵਲ, 'ਪ੍ਰਭੂ' ਤੋਂ 'ਅੱਲਾਹ' ਵਲ, 'ਸਾਧ-ਸੰਗ' ਤੋਂ 'ਅਲਜਮਾਅਤ' ਵਲ, 'ਮਾਰਗ' ਜਾਂ 'ਪੰਥ' ਤੋਂ 'ਅਲਮਿਰੱਤ-ਅਲਮੁਸਤਕੀਮ' (ਸਿੱਧ ਰਾਹ, ਗਾਡੀ ਰਾਹ) ਵਲ ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰ ਸਕਿਆ। ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਪਿਛਲੇ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਵੀਆਂ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ,[11] ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ[12] ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਉਪਲਬਧ ਹੈ।

ਇਸਲਾਮ ਅਨੁਸਾਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ :

1. ਆਲਮਿ ਖ਼ਲਕ : ਉਹ ਰਚਨਾ ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ, ਕਾਲਾਧੀਨ ਹੈ ਜਾਂ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਜਿਸਮ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਗਤ।
2. ਆਲਮਿ ਅਮਰ : ਹੁਕਮ, ਰੱਬੀ ਰਜ਼ਾ ਜਾਂ ਕਲਮੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜੋ ਕਾਲਾਤੀਤ ਹੈ ਜਾਂ ਅਵਿਨਾਸ਼ੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਰੂਹ। ਕੁਰਾਨ ਅਨੁਸਾਰ, 'ਕੁਲ ਅੱਲਹੂ ਮਿਨ ਅਮਰਿ ਰੱਬੀ'।[13] (ਅਰਥਾਤ : ਕਹੋ, 'ਰੂਹ ਰੱਬੀ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।'

'ਰੱਬ ਨੇ ਬੰਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ[14] ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਣਾਇਆ'; ਰੱਬ ਦਾ ਬੰਦੇ ਵਿਚ ਰੂਪ ਰੂਹਾਨੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਸਰੀਰਕ ਨਹੀਂ। ਬਾਈਬਲ ਨੇ ਇਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਿਉ (ਪਰਮਾਤਮਾ)

ਪੁੱਤਰ (ਰੂਹ) ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਰੂਹ ਤੇ ਰੱਬ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਿਆਂ ਰੂਹ ਦਾ ਅਸਲ ਟਿਕਾਣਾ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਲੱਭਦਿਆਂ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਰੂਹ ਵਿਚ ਰੱਬੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਅਰਥਾਤ : ਇਹ ਅਨੰਤ[15], ਸੋਹੈ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਈ[16], ਅਖੰਡ[17], ਚੇਤੰਨ[18], ਸਦਾ ਆਨੰਦ[19], ਕਾਫ਼ਿਰ-ਮੋਮਿਨ ਦੇ ਝਗੜੇ ਤੋਂ ਉੱਚੀ, ਪਾਕੀਜ਼ਗੀ-ਪਲੀਤਗੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ[20], ਪੰਜਾਂ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ[21] ਹਸਤੀ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਰੂਹ ਜਿਸਮ ਦੀ ਕੈਦ ਵਿਚ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਟਿਕਾਣੇ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲੈਣ ਮਗਰੋਂ, 'ਮੈਂ ਬੇ ਕੈਦ ਮੈਂ ਬੇ ਕੈਦ' (ਬੁੱਲ੍ਹਾ) ਕਹਿ ਉਠਦੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਚੌਦਾਂ ਤਬਕਾਂ ਤਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਦਿਸਦੇ ਨੂੰ 'ਮਾਟੀ ਦੀ ਗੁਲਜ਼ਾਰ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ 'ਖ਼ਾਕੀ ਖ਼ਾਕ ਸਿਉਂ ਰਲ ਜਾਣਾ' ਕਹਿ ਕੇ ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਤੂੰ ਤਾਂ 'ਅਸ਼ਰਫ਼ ਉਲ ਮਖ਼ਲੂਕਾਤ' ਸੀ ਪਰ ਤੂੰ ਇਸ ਉੱਚੇ ਦਰਜੇ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਨਿਜ ਘਰ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤਿਆ। ਕੁਰਾਨੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਨੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ ਕਿ :

'ਤੈਨੂੰ ਜੰਨਤ ਵਿਚ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਮ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ'।[22]

'ਦੇਖ ਮੈਂ ਤੇਰਾ ਦਰਜਾ ਕਿੰਨਾ ਉੱਚਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ! ਮੇਰੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੋਈ ਰੱਬ ਨਹੀਂ'[23] (ਅਰਥਾਤ : 'ਤੂੰ ਸਿਰਫ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮ ਤੇ ਭਗਤੀ ਦੇ ਯੋਗ ਸਮਝ।'

ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਵੀ ਜੀਵਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਵਾਂਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਸੀ :

'ਜੇ ਤੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਵਾਰ ਲਵੇਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵਾਂ। ਤੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਸੁਖਦਾਈ ਅਨੁਭਵ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇ ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਹੋ ਜਾਵੇਂ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਜਗ ਤੇਰਾ ਹੋ ਜਾਵੇ (ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਾ ਜੱਗ ਮੇਰੇ ਅਧੀਨ ਹੈ)[24]

ਫੇਰ, ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਨ ਕੀਤਾ :

'ਪਿਆਰੇ ਅੱਲਾਹ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਲਗ ਜਾ। (ਇਹ ਜਿਸਮ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ), ਇਸ (ਜਿਸਮ) ਨੇ ਇਕ ਦਿਨ ਮਿੱਟੀ ਵਿਚ ਮਿਲ ਕੇ ਮਿੱਟੀ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ।'[25]

ਕੁਰਾਨ ਨੇ ਅੱਲਾਹ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਚੋਣਵਾਂ ਵੇਰਵਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

(ੳ) '...ਇਕ ਤਾਂ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਬੰਦੇ (ਦਾਸ) ਬਣ ਕੇ ਨਾ ਰਹੀਏ, **ਦੂਜੇ** ਇਹ ਕਿ ਖ਼ੁਦਾਈ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਕ ਨਾ ਕਰੀਏ ਅਤੇ **ਤੀਜੀ** ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਨਸਾਨ ਕਿਸੇ ਇਨਸਾਨ ਨੂੰ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਥਾਂ

ਆਪਣਾ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਸੁਆਮੀ ਨਾ ਬਣਾਵੇ...ਅਸੀਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਾਂ ਅਰਥਾਤ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਗੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।'

—ਅਲ ਇਮਰਾਨ, ਸੂਰਾ 64

(ਅ) 'ਕੀ ਉਹ ਖ਼ੁਦਾ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ? ਹਾਲਾਂ ਕਿ ਖ਼ੁਦਾ ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਜ਼ਮੀਨ ਔਰ ਆਸਮਾਨ ਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਪੂਰੀ ਤ੍ਰਾਂ ਉਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ ਤੇ ਸਭ ਨੇ ਉਸੇ ਵਲ ਮੁੜਨਾ ਹੈ।'

—ਉਹੀ, ਸੂਰਾ 83

(ੲ) 'ਹੁਕਮ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਖ਼ੁਦਾ ਹੈ।'

—ਅਲਾਇਨਾਮ, ਸੂਰਾ 57

(ਸ) ਨਫ਼ਸ ਪ੍ਰਸਤੀ ਅਰਥਾਤ ਵਾਸਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵੱਸ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਜਯ ਮੰਨਣਾ—ਇਹ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਭਟਕਾਉਣ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਰਾਹ ਹੈ :

(ਹ) 1) 'ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗੁਮਰਾਹ ਕੌਣ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਨੇ ਖ਼ੁਦਾ ਦੀਆਂ ਹਦਾਇਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣੇ ਨਫ਼ਸ ਦੀ ਖ਼ਾਹਿਸ਼ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕੀਤੀ ਅਜਿਹੇ ਜ਼ਾਲਿਮ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ੁਦਾ ਹਦਾਇਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।'

—ਅਲਕਿਸਸ, ਸੂਰਾ 50

2) ਦੂਜਾ ਪਿਉ ਦਾਦੇ ਦੇ ਰਾਹਾਂ ਦਾ ਅੰਨ੍ਹਾ ਅਨੁਸਰਣ ਹੈ। ਅਲਬਕਰ (170), ਅਲਮਾਇਦਾ (1045), ਅਲਅੰਬੀਆ (53) ਆਦਿ ਸੂਰਤਾਂ ਤੇ ਆਇਤਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।

3) ਤੀਜਾ ਗ਼ੈਰ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਹੈ। 'ਅਲਇਨਾਮ' ਨਾਮੀ ਸੂਰਤ (116) ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ 'ਜੇ ਤੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਹੁਤੇ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਅਧੀਨਗੀ ਕੀਤੀ ਜੋ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਤੈਨੂੰ ਖ਼ੁਦਾ ਦੇ ਰਾਹ ਤੋਂ ਭਟਕਾ ਦੇਣਗੇ।'

ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਅੱਲਾਹ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਸਿਫ਼ਤਾਂ ਦੱਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਤੇ ਮੋਮਿਨ ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ-ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੱਲਾਹ ਲਿਖਣ ਲਈ ਅਰਬੀ ਦਾ ਹਰਫ਼ ਅਲਿਫ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਖੀ ਦਾ ਹੈ। ਸੂਫੀਆਂ[27] ਨੇ ਏਸੇ ਅਲਿਫ਼ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਆਦਿ ਦਾ ਸਾਰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਹੀ ਅਲਿਫ਼ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਨੂਰਾਂ ਦਾ ਨੂਰ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਦੱਸ ਮੁਰਸ਼ਦ ਤੋਂ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਮੁਰਸ਼ਦਿ ਕਾਮਿਲ ਤੋਂ ਜੋ ਧੋਬੀ ਵਾਂਗ ਮਨ ਦੀ ਮੈਲ ਧੋ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸੁਨਿਆਰੇ ਵਾਂਗ ਕੁਠਾਲੀ ਵਿਚ ਗਾਲ੍ਹ ਕੇ ਖਰੇ ਖੋਟੇ ਨੂੰ ਅੱਡ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਜਿਸ ਬਿਨਾਂ ਫ਼ਕਰ ਵੀ ਕੁਫ਼ਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ।[28]

ਸ਼ਰਈ ਜ਼ਬਾਨੀ ਕਲਮਾ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸੂਫ਼ੀ ਦਿਲੋਂ ਕਲਮਾ ਅਲਾਪਦਾ ਹੈ ਏਸੇ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਆਪਾ ਕਲਮੇ ਦਾ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਲਮਾ ਤੇ ਪੈਗ਼ੰਬਰ ਜਾਂ ਰੱਬ ਤੇ ਰਸੂਲ ਬਾਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਿਰਜਕਾਂ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮੀ ਅਕੀਦੇ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਕਲਮੇ ਵਿਚਲੀ ਤਾਤ੍ਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜੀਉਣ ਵਾਲੇ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

'ਲਾ ਇਲਾਹ ਇੱਲਲਾਹ ਮੁਹੰਮਦੁੱ ਰਸੂਲੁੱਲਾਹ'

(ਅਰਥਾਤ : ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਕੋਈ ਖ਼ੁਦਾ ਨਹੀਂ, ਮੁਹੰਮਦ ਇਸ ਦੇ ਰਸੂਲ ਹਨ।)

ਇਹ ਕਲਮਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, 'ਕੀ ਤੁਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਕਿ ਅੱਲਾਹ ਤਆਲਾ ਨੇ ਕਲਮਾ ਤੱਯਬਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਮਿਸਾਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ? ਇਹ ਮਿਸਾਲ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਚੰਗੀ ਜਾਤੀ ਦਾ ਰੁੱਖ, ਜਿਸ ਦੀ ਜੜ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚ ਡੂੰਘੀ ਜੰਮੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਖ਼ਾਂ ਆਸਮਾਨ ਤਕ ਪਹੁੰਚੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਪਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਰੱਬ ਦੇ ਹੁਕਮ ਨਾਲ ਫਲ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ...।'

—ਇਬਰਾਹੀਮ : 24–27

'ਕਲਮਾ ਤੱਯਬਾ ਉੱਤੇ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਈਮਾਨ ਲਿਆਉਣਗੇ ਅੱਲਾਹ ਤਆਲਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਵਚਨ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨੀਆਂ ਤੇ ਆਖ਼ਿਰਤ ਵਿਚ ਸਾਬਤੀ ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ।'

—ਉਹੀ : 27

ਕਲਮੇ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਜਿਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਕਿ ਅੱਲਾਹ ਦੇ ਰਸੂਲ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕਲਮੇ ਤੇ ਰਸੂਲ[1] ਦੋਹਾਂ ਬਾਰੇ ਭਰਪੂਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।[29]

ਸ਼ਰਾਅ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੇ ਜ਼ਾਹਿਰੀ ਅਮਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੱਖ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਠੀਕ ਹੋਈ, ਜੇ ਠੀਕ ਹੋਈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਕੋਈ ਝਗੜਾ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਪਾਲਣਾ ਦੌਰਾਨ ਦਿਲ ਦਾ ਕੀ ਹਾਲ ਰਿਹਾ, ਦਿਲ ਦੇ 'ਹਾਲ' ਨੂੰ ਜਿਸ ਨੇ ਮਹੱਤਾ ਦਿੱਤੀ, ਉਹ ਤਸੱਵੁਫ਼[30] ਹੈ। ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਨੂੰ 'ਤਜ਼ਕੀਆ' ਤੇ 'ਹਿਕਮਤ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ, ਜੋ ਹਦੀਸ ਜਾਂ ਅਲਸੁੰਨਾ ਵਿਚ 'ਇਹਸਾਨ' ਅਖਵਾਈ ਤੇ ਪਿਛੋਂ ਏਸੇ ਨੂੰ 'ਤਸੱਵੁਫ਼' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿਤਾ ਗਿਆ। ਸ਼ਰਾਅ, ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਵੇਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੁਜ਼ੂ ਠੀਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਨਹੀਂ ? ਕੀ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਨਮਾਜ਼ੀ ਦਾ ਮੂੰਹ ਕਾਅਬੇ ਵਲ ਸੀ ਕਿ ਨਹੀਂ ? ਕੀ ਨਮਾਜ਼ੀ ਨੇ ਨਮਾਜ਼ ਦੇ

ਸਾਰੇ ਰੁਕਨਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਿਆ ? ਤੇ ਜੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਠੀਕ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਰਕੂਅ, ਸਜਦਾ, ਮਸਅ ਆਦਿ ਸਭ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਤਾਂ ਨਮਾਜ਼ ਪੂਰੀ ਹੋ ਗਈ ਪਰ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਇਹ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਮਾਜ਼ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਦਿਲੋਂ, ਅੱਲਾਹ ਤਆਲਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਨਮੁਖ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹੀ ? ਕੀ ਉਸ ਦੇ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਇਆ ਕਿ ਸਾਰੀ ਕਾਇਨਾਤ ਉਸ ਨਾਲ ਸਜਦੇ ਵਿਚ ਝੁਕ ਗਈ ਹੈ ? ਕੀ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਅੱਲਾਹ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁ (ਦੁਨੀਆਂ) ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿਚ ਲੁਕਿਆ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ? ਕੀ ਨਮਾਜ਼ ਪੜ੍ਹਨ ਮਗਰੋਂ ਨਮਾਜ਼ੀ ਇਕ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਇਨਸਾਨ ਬਣ ਗਿਆ ? ਇਤਿਆਦਿ ।

ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਰਾਨ ਦੀ ਤਾਤ੍ਵਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਦਿਸਦਾ ਹੈ । ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਹੂ ਬ ਹੂ ਹਨ :

ਬੁੱਲ੍ਹਾ : ਲਾਵਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਚੱਜ ਓ ਯਾਰ
'ਫ਼ਸਮ ਵਜੁੱਲਾ' ਦੱਸਨਾਂ ਏਂ ਓ ਯਾਰ ।

ਕੁਰਾਨ : ਵ ਲਿਲੱਾਹ ਅਲਮਸ਼ਰਿਕੁ ਵ ਅਲਮਗਰਿਹੁ
ਫ਼ਾਯਨਮਾ ਤੂਵਲੁਵਾ 'ਫ਼ਸਮ ਵਜਹੁੱਲਾ'
ਇੰਨ ਅੱਲਾਹ ਵਾਸਿਅ ਅਲੀਮ (ਸੂਰਾ 11, ਆਯਤ 115)

(ਅਰਥਾਤ : ਅੱਲਾਹ ਚੜ੍ਹਦੇ ਪਾਸੇ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਲਹਿੰਦੇ ਪਾਸੇ ਵੀ; ਜਿੱਧਰ ਵੀ ਰੁਖ਼ ਕਰੋ ਉਸੇ ਪਾਸੇ ਅੱਲਾਹ ਦੀ ਉਪਸਥਿਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਲਾਹ ਸਰਬ ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਸਰਬ ਗਿਆਤਾ ।)

ਬੁੱਲ੍ਹਾ : ਆਪੇ ਜ਼ਾਹਰ, ਆਪੇ ਬਾਤਨ, ਆਪੇ ਲੁਕ ਲੁਕ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋ ।

ਅੱਲਾਹ ਨੂਰਾਂ ਦਾ ਨੂਰ ਅਰਥਾਤ ਜੋਤਿ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ । ਇਸ ਨੂਰ ਨਾਲ ਧਰਤੀ ਤੇ, ਆਕਾਸ਼ ਮੁਨੱਵਰ ਹਨ ।

ਬੁੱਲ੍ਹਾ : ਜਿਨ ਪਾਇਆ ਤਿਨ ਨੂਰ ਅਨਵਾਰ

ਕੁਰਾਨ : ਅੱਲਾਹ ਨੂਰੁਲਸੱਮਵਾਤ ਵ ਅਲਅਰਜ਼ —ਸੂਰਾ 24, ਆਯਤ 35

ਅਰਥਾਤ : ਰੱਬ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ ।

ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ 'ਹੋਰੀ ਖੇਲੂੰਗੀ ਕਹਿ ਬਿਸ ਮਿੱਲਾਹ'[31] ਇਕ ਸੱਚੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀ ਕਰਨੀ ਦੀ ਮਿਸਾਲ ਹੈ । ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਅਨੇਕ ਕੁਰਾਨੀ, ਇਸਲਾਮੀ ਉਪਾਸਨਾ ਜਾਂ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੈ ਤੇ 'ਹੋਲੀ' ਦੇ ਰੂਪਕ ਦੁਆਰਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀਆਂ[32] ਨੇ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ ਦਾ ਸਰਲੀਕਰਣ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਦੋ ਖੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਾਜਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ :

(ੳ) ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਵਿਚਾਰ ਪੱਧਤੀ

(ਅ) ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀ

ਇਹ ਵਿਭਾਜਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਵਿਚਾਰ-ਪੱਧਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਤੀਜੀ ਵਿਚਾਰ-ਪਧਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਹੜਾ ਸਮਾਜ ਵਿਰੋਧ-ਮੂਲਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹਿਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਗ਼ੈਰ-ਜਮਾਤੀ ਜਾਂ ਵਰਗ ਵਿਹੂਣੀ ਕਿਸੇ ਸੋਚ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਕਲਪਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸੂਫ਼ੀ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਲਈ ਇਕ ਵੰਗਾਰ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦ-ਲੈਨਿਨਵਾਦ ਨੇ ਜਿਸ ਗ਼ੈਰ-ਜਮਾਤੀ ਜਾਂ ਵਰਗ ਵਿਹੂਣੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਸੀ, ਖ਼ਲਕ ਵਿਚ ਖ਼ਾਲਿਕ ਦਾ ਤਸੱਵਰ ਤੇ ਹਰ ਇਕ ਨਾਲ ਭਰਾਤ੍ਰੀ-ਭਾਵ[33] ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਕੀ ਕੰਮ !

ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਅਕੀਦੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਮਤਾਂ ਮਤਾਂਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇਸਲਾਮੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਕਿਧਰੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਪਾਦ ਟਿਪਣੀਆਂ, ਹਵਾਲੇ ਆਦਿ

(1) ਆਸਿਮ ਨੁਅਮਾਨੀ, **ਤਸੱਵੁਫ਼ ਔਰ ਤਾਅਮੀਰਿ ਸੀਰਤ**, ਪੰਨਾ 34-35, ਮਰਕਜ਼ੀ ਮਕਤਬਹ ਇਸਲਾਮੀ ਦਿਹਲੀ, 1979 ਈ.

(2) ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ, ਸੱਯਦ, **ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਵਹਦਤੁਲਵਜੂਦ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਾਇਰੀ**, ਪੰਨਾ 173,
ਪੰਜਾਬੀ ਅਦਬੀ ਬੋਰਡ, ਲਾਹੌਰ, 1977 ਈ.

(3) ਫ਼ਰੀਦਾ ਖਾਲਕੁ ਖਲਕ ਮਹਿ, ਖਲਕ ਵਸੈ ਰਬ ਮਾਹਿ
ਮਦਾ ਕਿਸ ਨੂੰ ਆਖੀਐ, ਜਾ ਤਿਸੁ ਬਿਨੁ ਕੋਈ ਨਾਹਿ ।75।

(4) ਜਲਾਲਪੁਰੀ, ਪੰਨਾ 175.

(5) (i) ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਚੋਰੀ ਮੁਸਲਮਾਨ ਦੀ, ਹਿੰਦੂ ਤੋਂ ਕੁਰਬਾਨ।
ਦੋਹਾਂ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਵਾਰ ਪੀ, ਜੋ ਕਰੇ ਭਗਵਾਨ ।
—ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(ii) ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਉਹ ਕੌਣ ਹੈ, ਉੱਤਮ ਤੇਰਾ ਯਾਰ।
ਓਸੇ ਕੇ ਹਾਥ ਕੁਰਾਨ ਹੈ, ਓਸੇ ਗਲ ਜੁੰਨਾਰ।
—ਉਹੀ

(6) **ਮੂਤੂ ਕਬਲੰਤ ਮੂਤੂ** (ਹਦੀਮ) ਅਰਥਾਤ : 'ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਰਨਾ'

(i) **ਮਰਨ ਥੀ ਮਰ ਗਏ ਅਗੇ ਬਾਹੂ,** ਤਾਂ ਮਤਲਬ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਹੂ ।

(ii) **ਜੀਮ ਜੀਊਂਦਿਆਂ ਮਰ ਰਹਿਣਾ** ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਵੇਸ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਰਹੀਏ ਹੂ !
ਜੇ ਕੋਈ ਸੁੱਟੇ ਗੁੱਦੜ ਕੂੜਾ, ਵਾਂਗ ਅਰੂੜੀ ਸਹੀਏ ਹੂ ।

(iii) **ਬਾਹੂ ਮਰ ਗਏ ਜੋ ਮਰਨ ਥੀ** ਪਹਿਲੇ, ਤਿੰਨਾਂ ਹੀ ਰੱਬ ਨੂੰ ਪਾਇਆ ਹੂ ।

—ਬਾਹੂ

(iv) ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਹਿਜਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮ ਦੇ, ਮੇਰਾ ਨਿਤ ਹੈ, ਖਾਸ ਮੁਕਾਮ ।
ਨਿੱਤ ਨਿੱਤ ਮਰਾਂ ਤੇ ਨਿੱਤ ਨਿੱਤ ਜੀਵਾਂ, ਮੇਰਾ ਨਿੱਤ ਨਿੱਤ ਕੂਚ ਮੁਕਾਮ ।

—ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(v) **ਮੂਤੂ ਕਬਲੰਤ ਮੂਤੂ** ਹੋਇਆ, ਮੋਇਆ ਨੂੰ ਮਾਰ ਜੀਵਾਲੀ ਓ ਯਾਰ,
ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਹੁ ਮੇਰੇ ਘਰ ਆਇਆ, ਕਰ ਕਰ ਨਾਚ ਵਿਖਾਲੀ ਓ ਯਾਰ ।

—ਉਹੀ

(vi) ਕਰਾਂ ਨਸੀਹਤ ਵੱਡੀ ਕੋਈ, ਜੇ ਸੁਣ ਕਰ ਦਿਲ ਤੇ ਲਾਵੇਂਗਾ ।
ਮੋਏ ਤਾਂ ਰੋਜ਼ਿ ਹਸ਼ਰ ਨੂੰ ਉੱਠਣ, ਆਸ਼ਕ ਨਾ ਮਰ ਜਾਵੇਂਗਾ ।
ਜੇ ਤੂੰ ਮਰੇਂ ਮਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲੋਂ, ਮਰਨੇ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪਾਵੇਂਗਾ ।

(vii) ਜ਼ੁਹਦ ਕਮਾਈ ਚੰਗੀ ਕਰੀਏ, ਜੇਕਰ ਮਰਨ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਮਰੀਏ ।
ਫਿਰ ਮੋਏ ਭੀ ਉਸ ਤੋਂ ਡਰੀਏ, ਮਤ ਮੋਇਆਂ ਨੂੰ ਪਕੜ ਮੰਗਾਵੇ,
ਇਸ ਲਾਗੀ ਕੋ ਕੌਣ ਬੁਝਾਵੇ ! ਮੀਰ ਸੂਫ਼ੀ

—ਉਹੀ

(7) (i) ਦੂਈ ਦੂਰ ਕਰੋ ਕੋਈ ਸ਼ੋਰ ਨਹੀਂ,
ਇਹ ਤੁਰਕ ਹਿੰਦੂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ।

—ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(ii) ਨਾ ਉਹ ਹਿੰਦੂ, ਨਾ ਉਹ ਮੋਮਨ, ਨਾ ਸਿਜਦਾ ਕਰਨ ਮਸੀਤੀ ਹੂ ।

—ਬਾਹੂ

(iii) ਮਜ਼੍ਹਬ ਕੀ ਪੁੱਛਨਾਂ ਏਂ ਕਾਜ਼ੀਆ ਵੇ, ਮੈਂਡਾ ਰਾਂਝਣ ਰੁਕਨ ਈਮਾਨਦਾ ਈ,
ਇਸ਼ਕ ਇਮਾਮ, ਨਮਾਜ਼ ਮੁਹੱਬਤ, ਮੁਰਲੀ ਹਰਫ਼ ਕੁਰਾਨ ਦਾ ਈ ।
ਸਭ ਵਕਤ ਰਕੂਅ, ਮਜੂਦ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ, ਇਹ ਸਜਦਾ ਤੇ ਰੱਬ ਰਹਿਮਾਨ ਦਾ ਈ ।
ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਹੀਰ ਰੰਝੇਟੇ ਦੀ ਆਹੀ, ਐਵੇਂ ਕੂੜਾ ਵਹਿਮ ਜਹਾਨ ਦਾ ਈ ।

—ਅਲੀ ਹੈਦਰ

(8) (iv) ਫ਼ਰੀਦਾ ਬੇਨਿਵਾਜਾ ਕੁਤਿਆ ਏਹ ਨ ਭਲੀ ਰੀਤਿ ।
ਕਬਹੀ ਚਲ ਨ ਆਇਆ ਪੰਜੇ ਵਖਤ ਮਸੀਤਿ । 701

—ਸਲੋਕ, ਫ਼ਰੀਦ

(9) (ੳ) ਉਠੁ ਫ਼ਰੀਦਾ ਉਜੂ ਸਾਜਿ ਸੁਬਹੁ ਨਿਵਾਜ ਗੁਜਾਰਿ ।
ਜੋ ਸਿਰੁ ਸਾਂਈ ਨਾ ਨਿਵੈਂ ਸੋ ਸਿਰੁ ਕਪਿ ਉਤਾਰਿ । 71

(ਅ) ਜੋ ਸਿਰੁ ਸਾਈ ਨਾ ਨਿਵੈ ਸੋ ਸਿਰੁ ਕੀਜੈ ਕਾਇ ।
ਕੁੰਨੇ ਹੇਠ ਜਲਾਈਐ ਬਾਲਣ ਸੰਦੈ ਥਾਇ । 72

—ਉਹੀ

(10) **ਨਾਮ**

ਵਿਸਰਿਆ ਜਿਨ੍ਹ ਨਾਮੁ ਤੇ ਭੁਇ ਭਾਰੁ ਥੀਏ । ਆਸਾ ।

ਧਰਮ

ਬੋਲੀਐ ਸਚੁ ਧਰਮੁ ਝੂਠੁ ਨ ਬੋਲੀਐ । ਆਸਾ ।

ਆਸਣ

ਜਿਸ ਆਸਣਿ ਹਮ ਬੈਠੇ ਕੇਤੇ ਬੈਸਿ ਗਇਆ । ਆਸਾ ।

ਪ੍ਰੀਤਮ

ਕਾਲੀ ਕੋਇਲ ਤੂ ਕਿਤ ਗੁਨ ਕਾਲੀ ।
ਅਪਨੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਕੇ ਹਉ ਬਿਰਹੈ ਜਾਲੀ । ਸੂਹੀ ।

ਕ੍ਰਿਪਾਲ, ਪ੍ਰਭੂ

ਜਾ ਹੋਇ ਕ੍ਰਿਪਾਲੁ ਤਾ ਪ੍ਰਭੁ ਮਿਲਾਏ ।

ਸਾਧ-ਸੰਗ

ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ ਪ੍ਰਭਿ ਸਾਧ ਸੰਗਿ ਮੇਲੀ । ਸੂਹੀ ।

ਮਾਰਗ, ਪੰਥ

ਵਾਟ ਹਮਾਰੀ ਖਰੀ ਉਡੀਣੀ ।
ਖੰਨਿਅਹੁ ਤਿਖੀ ਬਹੁਤੁ ਪਿਈਣੀ ।
ਉਸੁ ਊਪਰਿ ਹੈ ਮਾਰਗੁ ਮੇਰਾ ।
ਸੇਖ ਫ਼ਰੀਦਾ ਪੰਥੁ ਸਮ੍ਹਾਰਿ ਸਵੇਰਾ । ਸੂਹੀ ।

—ਸ਼ਬਦ, ਫ਼ਰੀਦ

(11) **ਨਾਮ**

ਕਹੇ ਹੁਸੈਨ ਫ਼ਕੀਰ ਸਾਈਂ ਦਾ ਹਰਦਮ **ਨਾਮ** ਸਮਾਲ ।

ਸਾਧ ਸਗਤ

ਸਾਧ ਸੰਗਤ ਦੇ ਓਲ੍ਹੇ ਰਹਿੰਦੇ ਬੁੱਧ ਤਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਰੀ ।

ਸਿਮਰਨ (ਰਾਮ ਦਾ ਧਿਆਨ)

ਵੇਲਾ **ਸਿਮਰਨ** ਦਾ ਨੀ ਉੱਠੀ ਰਾਮ ਧਿਆਇ।

ਸਤਿਗੁਰ

ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਲਾ **ਸਤਿਗੁਰ** ਵਾਲਾ, ਪੀਵਤ ਹੀ ਮੈਂ ਝੁੱਲੀਆਂ।

ਸੁਰਤਿ, ਕੀਰਤ

ਸੁਰਤਿ ਕਾ ਤਾਣਾ ਕਿਰਤ ਕਾ ਬਾਣਾ, ਸਚ ਕਾ ਕਪੜਾ ਵੁਣ ਜਿੰਦੇ ਨੀ।

ਰਾਮ

ਜੇਤੀ ਜੇਤੀ ਦੁਨੀਆਂ ਰਾਮ ਜੀ ਤੇਰੇ ਕੋਲੋਂ ਮੰਗਦੀ।
ਕੂੰਡਾ ਦੇਈਂ ਸੋਟਾ ਦੇਈਂ ਕੋਠੀ ਦੇਈਂ ਭੰਗ ਦੀ।

ਗਿਆਨ ਧਿਆਨ

ਗਿਆਨ ਦੇਈਂ ਧਿਆਨ ਦੇਈਂ, ਮਹਿਮਾ ਸਾਧੂ ਸਗ ਕੀ !
ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਫਕੀਰ ਸਾਈਂ ਦਾ, ਇਹ ਦੁਆਇ ਮਲੰਗ ਦੀ।

—ਕਲਾਮ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ

(12) **ਸਾਂਵਲੜਾ, ਸਾਂਵਲ, ਸ਼ਾਮ, ਮਨਮੋਹਨ**

(i) ਅਜ **ਸਾਂਵਲੜੇ** ਮੁਕਲਾਇਆ, ਸਿਰ ਭਾਰ ਭੁੱਖਾਂ ਦਾ ਚਾਇਆ।
(ii) ਖੁਸ਼ੀਆਂ ਵਿਹਾਣੀਆਂ **ਸਾਂਵਲ** ਸਿਧਾਇਆ।
(iii) ਨਾ ਕਰ ਬੇ ਪ੍ਰਵਾਹੀ ਵੇ ਯਾਰ।
ਨ ਮਿਲ **ਸਾਂਵਲ** ਮਾਹੀ ਵੇ ਯਾਰ !
(iv) ਮੈਂਡਾ **ਸਾਂਵਲ** ਮਿੱਠੜਾ **ਸ਼ਾਮ** ਸਲੋਨਾ,
ਮਨਮੋਹਨ ਜਾਨਾਨ ਵੀ ਤੂੰ।

ਅਨਹਦ

ਅਨਹਦ ਮੁਰਲੀ ਸ਼ੋਰ ਮਚਾਇਆ।

ਗੁਰ, ਬੇਦ (**ਵੇਦ**)

ਗੁਰ ਨੇ ਪੂਰੇ **ਬੇਦ** ਬਤਾਏ।
ਅਕਲ ਫ਼ਿਕਰ ਸਭ ਵਹਿਮ ਗੁਆਏ।

ਲਛਮਣ, ਰਾਮ, ਕਾਨ੍ਹ

ਕਿਥੇ ਈਸਾ ਤੇ ਅਲਿਅਸ ਨਹੀਂ,
ਕਿਥੇ **ਲਛਮਣ, ਰਾਮ** ਤੇ ਕਾਨ੍ਹ ਆਇਆ।

—ਦੀਵਾਨ ਗ਼ੁਲਾਮ ਫ਼ਰੀਦ

(13) ਸੂਰਾ ਬਨੀ ਇਸਰਾਈਲ (ਸੂਰਾ 17 : ਆਇਤ 85)
(14) God created man in his own image (Gens in 1:27)

(15) ਤੂੰ ਤਾਂ **ਅਨੰਤ** ਲਗ ਤੇਹ ਮੈਂ ਕਹਾਂ ਸੋਵੇਂ

(16) ਸਦਾ **ਸੋਹੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼** ਹੋਇ ਝੂਲਦਾ ਏਂ

(17) ਸੱਚ ਰੂਪ ਅਖੰਡ ਚੇਤੰਨ ਹੈ ਤੂੰ

(18) ,, ,,

(19) ਤੂੰ ਸਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈਂ ਚਾਨਣਾ ਏਂ

(20) ਨਾ ਮੈਂ ਮੋਮਿਨ ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ, ਨਾ ਮੈਂ ਵਿਚ ਕੁਫ਼ਰ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ

(21) ਨਾ ਮੈਂ ਪਾਕਾਂ ਵਿਚ ਪਲੀਤਾਂ

(22) ਨਾ ਮੈਂ ਆਬੀ, ਨਾ ਮੈਂ ਖ਼ਾਕੀ, ਨਾ ਮੈਂ ਆਤਿਸ਼ ਨਾ ਮੈਂ ਪੌਣ

(23) 'ਲੈਸਾਫ਼ੀ ਜੈਨਤੀ' ਹਾਲ ਬਣਾਇਆ, 'ਅਸ਼ਰਫ਼' ਇਨਸਾਨ ਬਣਾਇਆ ।

(24) 'ਵਲਦਕਰਮਾ' ਯਾਦ ਕਰਇਉ, 'ਲਾਇਲੱਹ' ਦਾ ਪਰਦਾ ਲਾਹਿਉ ।

(25) ਆਪੁ ਸਵਾਰਹਿ ਮੈਂ ਮਿਲਹਿ, ਮੈਂ ਮਿਲਿਆ ਸੁਖੁ ਹੋਇ ।
ਫ਼ਰੀਦਾ ਜੇ ਤੂੰ ਮੇਰਾ ਹੋਇ ਰਰਹਿ, ਸਭੁ ਜਗੁ ਤੇਰਾ ਹੋਇ ।

(26) ਬੋਲੈ ਸੇਖ਼ ਫ਼ਰੀਦ ਪਿਆਰੇ ਅਲਹ ਲਗੇ ।
ਇਹ ਤਨੁ ਹੋਸੀ ਖ਼ਾਕ ਨਿਮਾਣੀ ਗੋਰ ਘਰੇ ।

(27) (i) (ਜੀਮ) ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਹੁ ਅਲਫ਼ ਥੀ ਪਾਇਆ, ਉਹ ਫੇਰ ਕੁਰਾਨ ਨਾ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹੂ ।

(ii) ਆਣ ਅਲਫ਼ ਦਿਲ ਵਸੋਂ ਕੀਤੀ, ਮੇਰੀ ਹੋਈ ਖ਼ੂਬ ਤਸੱਲੀ ਹੂ ।

(iii) (ਜੀਮ) ਜਿਸ ਅਲਫ਼ ਮੁਤਾਲਿਆ ਕੀਤਾ, ਬੇ ਦਾ ਬਾਬ ਨਾ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੂ ।
—ਬਾਹੂ

(iv) (ਜੂਨ) ਨਾ ਰੱਬ ਅਰਸ਼ ਮੁਅੱਲਾ ਉੱਤੇ, ਨਾ ਰੱਬ ਖ਼ਾਨੇ ਕਾਅਬੇ ਹੂ ।
ਗੰਗਾ ਤੀਰਥ ਥੀ ਮੂਲ ਨਾ ਮਿਲਿਆ, ਮਾਰੇ ਪੈਂਡੇ ਬੇ ਹਿਸਾਬੇ ਹੂ ।
—ਉਹੀ

(v) ਅਲਫ਼ ਅੱਲਾ ਨਾਲ ਰੱਤਾ ਦਿਲ ਮੇਰਾ, ਮੈਨੂੰ ਬੇ ਦੀ ਫ਼ਿਕਰ ਨਾ ਕਾਈ ।
— ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(vi) ਨਾ ਖ਼ੁਦਾ ਮਸੀਤੇ ਲਭਦਾ, ਨਾ ਖ਼ੁਦਾ ਵਿਚ ਕਾਅਬੇ ।
ਨਾ ਖ਼ੁਦਾ ਕੁਰਾਨ ਕਿਤਾਬਾਂ, ਨਾ ਖ਼ੁਦਾ ਨਮਾਜ਼ੇ ।
ਨਾ ਖ਼ੁਦਾ ਮੈਂ ਤੀਰਥ ਡਿੱਠਾ, ਐਵੇਂ ਪੈਂਡੇ ਝਾਗੇ ।
ਬੁਲ੍ਹਾ ਸ਼ਹੁ ਜਦ ਮੁਰਸ਼ਦ ਮਿਲਿਆ, ਟੁੱਟੇ ਸਭ ਤਗਾਦੇ । ਦੋਹੜੇ ।
—ਉਹੀ

(28) (vii) ਕਾਮਲ ਮੁਰਸ਼ਦ ਐਸਾ ਹੋਵੇ, ਜੇਹੜਾ ਧੋਬੀ ਵਾਂਗੂ ਛੱਟੇ ਹੂ ।
ਨਾਲ ਨਿਗਾਹ ਦੇ ਪਾਕ ਕਰੇਂਦਾ, ਵਿਚ ਸੱਜੀ ਸਾਬਣ ਨਾ ਘੱਤੇ ਹੂ ।

ਮੈਲਿਆਂ ਥੀ ਕਰ ਦੇਂਦਾ ਚਿੱਟਾ, ਵਿਚ ਜ਼ਰਾਂ ਮੈਲ ਨਾ ਰੱਖੇ ਹੂ ।
ਸੈਆਂ ਕੋਹਾਂ 'ਤੇ ਮੁਰਸ਼ਦ ਵਸੇਂਦਾ, ਤੇ ਵਿਚ ਨਿਗਾਹ ਦੇ ਰੱਖੇ ਹੂ ।

(i) ਮੁਰਸ਼ਦ ਵਾਂਗ ਸੁਨਿਆਰੇ ਹੋਵੇ, ਜੇਹੜਾ ਘੱਤ ਕੁਠਾਲੀ ਗਾਲੇ ਹੂ ।
ਪਾ ਕੁਠਾਲੀ ਬਾਹਰ ਕੱਢੇ, ਬੁੰਦੇ ਘੜੇ ਜਾ ਵਾਲੇ ਹੂ ।
ਕੰਨੀ ਖ਼ੂਬਾਂ ਦੇ ਤਦੋਂ ਸੁਹਵਣ, ਜਦੋਂ ਖੱਟੇ ਪਾ ਉਜਾਲੇ ਹੂ ।

(ii) ਮੁਰਸ਼ਦ ਬਾਝੋਂ ਫ਼ਰਕ ਕਮਾਵੇ, ਵਿਚ ਕੁਫ਼ਰ ਦੇ ਬੁੱਡੇ ਹੂ ।

(iii) ਮੀਮ ਮੁਰਸ਼ਦ ਹਾਜੀ ਸਬਕ ਪੜ੍ਹਾਇਆ, ਉਹ ਬਿਨ ਪੜ੍ਹਿਆ ਪਿਆ ਪੜ੍ਹੀਵੇ ਹੂ ।
ਉਂਗਲੀਆਂ ਕੰਨਾਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀਆਂ, ਬਿਨ ਸੁਣਿਉਂ ਪਿਆ ਸੁਣੀਵੇ ਹੂ ।

(29) (iv) ਕਲਮੇ ਦਾ ਤੂੰ ਜ਼ਿਕਰ ਕਮਾਵੇਂ, ਕਲਮੇ ਦੇ ਨਾਲ ਨ੍ਹਾਵੇਂ ਹੂ ।

(v) ਕਲਮੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਨ੍ਹਾਤੀ ਧੋਤੀ, ਕਲਮੇਂ ਨਾਲ ਵਿਆਹੀ ਹੂ ।

(vi) (ਜ਼ੇ) ਜ਼ਬਾਨੀ ਕਲਮਾ ਹਰ ਕੋਈ ਆਖੇ, ਦਿਲ ਦਾ ਪੜ੍ਹਦਾ ਕੋਈ ਹੂ ।
ਜਿਥੇ ਕਲਮਾ ਦਿਲ ਦਾ ਪੜ੍ਹੀਏ, ਓਥੇ ਜੀਭ ਮਿਲੇ ਨਾ ਢੋਈ ਹੂ ।
ਦਿਲ ਦਾ ਕਲਮਾ ਆਸ਼ਕ ਪੜ੍ਹਦੇ, ਕੀ ਜਾਣਨ ਯਾਰ ਗਲੋਈ ਹੂ ।
ਕਲਮਾ ਯਾਰ ਪੜ੍ਹਾਇਆ ਬਾਹੂ, ਮੈਂ ਸਦਾ ਸੁਹਾਗਣ ਹੋਈ ਹੂ ।

(vii) ਅਲਫ਼ ਅੱਲਾ ਚੰਬੇ ਦੀ ਬੂਟੀ, ਮੁਰਸ਼ਦ ਮਨ ਮੇਰੇ ਵਿਚ ਲਾਈ ਹੂ ।
ਨਫ਼ੀ ਅਸਬਾਤ ਦਾ ਪਾਣੀ ਮਿਲਿਆ, ਹਰ ਰੰਗੇ ਹਰ ਜਾਈ ਹੂ ।

—ਬਾਹੂ

(viii) ਲਾਮ—ਲਾਇੱਲਾ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਬਤਾਓ,
ਇਲਿੱਲਾ ਅਸਬਾਤ ਕਰਾਓ,
ਮੁਹੰਮਦ ਰਸੂਲ ਅੱਲਾ ਮੇਲ ਕਰਾਓ,
ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਇਹ ਤੋਅਫ਼ਾ ਆਦਮ ਨੂੰ ਆਵੇ
ਇਸ ਲਾਗੀ ਕੋ ਕੌਣ ਬੁਝਾਵੇਓਂ । ਸੀਹਰਫ਼ੀ —ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(ix) ਵਾਉ,—ਵਾਹ ਵਾਹ ਆਪ ਮੁਹੰਮਦ, ਆਪਣੀ ਆਦਮ ਸ਼ਕਲ ਬਣਾਵੇ ।
ਆਪੇ ਰੋਜ਼-ਅਜ਼ਲ ਦਾ ਮਾਲਿਕ, ਆਪੇ ਸ਼ਫ਼ੀਹ ਹੈ, ਆਵੇ । ਸੀਹਰਫ਼ੀ ।

—ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(x) ਕਾਫ਼,—ਕਲਾਮ ਨਬੀ ਦਾ ਸੱਚਾ, ਸਿਰ ਨਬੀਆਂ ਦੇ ਸਾਈਂ ।
ਸੂਰਤ ਪਾਕ ਨਬੀ ਦੀ, ਜਿਹਾ, ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਭੀ ਨਾਹੀਂ ।
ਹੀਰੇ ਮੋਤੀ ਲਾਲ ਜਵਾਹਰ, ਪਹੁੰਚੇ ਓਥੇ ਨਾਹੀਂ ।
ਮਜਲਸ ਓਸ ਨਬੀ ਦੀ ਬਹਿ ਕੇ, ਭੁੱਲਾ ਕੌਣ ਕਹਾਵੇ ।

—ਸੀਹਰਫ਼ੀ,

—ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(30) ਦੰਭ/ਪ੍ਰੇਮ

ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਧਰਮਸਾਲ ਧੜਵਾਈ ਰਹਿੰਦੇ, ਠਾਕਰ ਦੁਆਰੇ ਠੱਗ।
ਵਿਚ ਮਸੀਤਾਂ ਕੁਸਤੀ ਰਹਿੰਦੇ, ਆਸ਼ਕ ਰਹਿਣ ਅਲੱਗ। ਦੋਹੜੇ।

ਅਗਿਆਨ/ਗਿਆਨ

ਬੁੱਲ੍ਹਿਆ ਮੁੱਲਾਂ ਤੇ ਮਸਾਲਚੀ, ਦੋਹਾਂ ਇਕੋ ਚਿੱਤ।
ਲੋਕਾਂ ਕਰਦੇ ਚਾਨਣਾਂ, ਆਪ ਹਨੇਰੇ ਨਿੱਤ। ਦੋਹੜੇ।

ਸ਼ਰਾਅ/ਅੰਤਰ ਮੁਖੀ ਸਾਧਨਾ

ਭੱਠ ਨਮਾਜ਼ਾਂ, ਚਿੱਕੜ ਰੋਜ਼ੇ, ਕਲਮੇ 'ਤੇ ਫਿਰ ਗਈ ਸਿਆਹੀ।
ਬੁੱਲ੍ਹਾ ਸ਼ਾਹ ਸ਼ਹੁ ਅੰਦਰ ਮਿਲਿਆ, ਭੁੱਲੀ ਫਿਰੇ ਲੋਕਾਈ।

ਸ਼ਰਾਅ/ਇਸ਼ਕ

ਮੁੱਲਾਂ ਕਾਜ਼ੀ ਸਾਨੂੰ ਰਾਹ ਬਤਾਵਣ, ਦੇਣ ਭਰਮ ਦੀ ਫੇਰੀ।
ਇਹ ਤਾਂ ਠੱਗ ਜਗਤ ਦੇ, ਜਿਹਾ ਲਾਵਣ ਜਾਲ ਚੁਫੇਰੀ।
ਕਰਮ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦੇ ਧਰਮ ਬਤਾਵਣ, ਸੰਗਲ ਪਾਵਣ ਪੈਰੀ।
ਜ਼ਾਤ ਮਜ਼ਹਬ ਇਹ ਇਸ਼ਕ ਨਾ ਪੁਛਦਾ, ਇਸ਼ਕ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਦਾ ਵੈਰੀ।

ਸ਼ਰੀਅਤ/ਫ਼ਨਾ

ਸ਼ਰੀਅਤ ਸਾਡੀ ਦਾਈ ਹੈ, ਤਰੀਕਤ ਸਾਡੀ ਮਾਈ ਹੈ,
ਅੱਗੋਂ ਹਕ ਹਕੀਕਤ ਆਈ ਹੈ, ਤੇ ਮਾਅਰਫ਼ ਤੋਂ ਕੁਝ ਪਾਇਆ ਹੈ।

—ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(31) ਹੋਰੀ ਖੇਲੂੰਗੀ ਕਹਿ **ਬਿਸਮਿੱਲਾਹ**

ਨਾਮ **ਨਬੀ** ਕੀ ਰਤਨ ਚੜ੍ਹੀ ਬੂੰਦ ਪੜੀ ਅੱਲਾਹ, ਅੱਲਾਹ,
ਰੰਗ ਰੰਗੀਲੀ ਉਹੀ ਖਿਲਾਵੇ, ਜੋ ਸਿੱਖੀ ਹੋਵੇ ਫ਼ਨਾ ਫ਼ੀ ਅੱਲਾਹ।
ਹੋਰੀ......
ਅਲਸਤੋ ਬਿਰੱਬੇ ਕੁਮ[1] ਪ੍ਰੀਤਮ ਬੋਲੇ, ਸਭ ਸਖੀਆਂ ਨੇ ਘੁੰਘਟ ਖੋਲੇ,
ਕਾਲੂ ਬਲਾ ਹੀ ਯੂੰ ਕਰ ਬੋਲੇ, **ਲਾਇਲੱਾਹ ਇਲਿੱਲਾਹ**[2]।
ਹੋਰੀ......
ਨਹਨ ਅਕਰਬ[3] ਕੀ ਬੰਸੀ ਬਜਾਈ, **ਮਨ ਅਰਫ਼ੁ ਨਫ਼ਸਾ**[4] ਕੀ ਕੂਕ ਸੁਣਾਈ,
ਫ਼ਸਮਾ ਵਜੁਹਉੱਲਾ[5] ਕੀ ਧੂਮ ਮਚਾਈ, ਵਿਚ ਦਰਬਾਰ **ਰਸੂਲ ਅੱਲਾਹ**।
ਹੋਰੀ......
ਹਾਥ ਜੋੜ ਕਰ ਪਾਓਂ ਪੜੂੰਗੀ, ਆਜਿਜ਼ ਹੋ ਕਰ ਬੇਨਤੀ ਕਰੂੰਗੀ।
ਝਗੜਾ ਕਹ ਭਰ ਝੋਲੀ ਲੂੰਗੀ, ਨੂਰ **ਮੁਹੰਮਦ ਮਲੇ ਅੱਲਾਹ**।[6]
ਹੋਰੀ......

ਫ਼ਜ਼ਕਰੂਨੀ[7] ਕੀ ਹੋਈ ਬਨਾਮੂ, **ਫ਼ਜ਼ਕਰੂਨੀ**[8] ਪੀਆ ਕੋ ਰੀਝਾਊਂ,
ਐਸੇ ਪੀਆ ਕੇ ਮੈਂ ਬਲ ਬਲ ਜਾਊਂ, ਕੈਸਾ ਪੀਆ **ਸੁਬ੍ਹਾਨ** ਅੱਲਾਹ,
ਹੋਰੀ......
ਸ਼ਿਰਗ਼ਤ ਉਲਾਹ[10] ਕੀ ਭਰ ਪਿਚਕਾਰੀ, **ਅਲਾਹੁ-ਉ-ਸਮਦ**[11] ਪੀ
ਮੂੰਹ ਪਰ ਮਾਰੀ,...।

—ਬੁੱਲ੍ਹਾ

(32) Since there can be no talk of an independent ideology being developed by the masses of the workers in the process of their movement then the only choice is : Either burgeois or socialist ideology. There is no middle course (for humanity has not created a "Third" ideology, and, moreover, in a society torn by class antagonisms there can never be a non-class or above-class ideology.

—V.I. Lenin, What is to Be Done ?

(33) ਇਕੁ ਫਿਕਾ ਨਾ ਗਾਲਾਇ, ਸਭਨਾ ਮੈਂ ਸਚਾ ਧਣੀ ।
ਹਿਆਉ ਨ ਕੈਹੀ ਠਾਹਿ, ਮਾਣਕ ਸਭ ਅਮੋਲਵੇ । 129 ।
ਸਭਨਾ ਮਨ ਮਾਣਿਕ, ਠਾਹਣੁ ਮੂਲਿ ਮਚਾਂਗਵਾ ।
ਜੇ ਤਉ ਪਿਰੀਆ ਦੀ ਸਿਕ ਹਿਆਉ ਨ ਠਾਹੇ ਕਹੀ ਦਾ । 130 ।

—ਸਲੋਕ ਫ਼ਰੀਦ

ਸਹਾਇਕ ਗ੍ਰੰਥਾਵਲੀ

1. ਉਜਾਗਰ ਸਿੰਘ, **ਅਲੀ ਹੈਦਰ ਰਚਨਾਵਲੀ,** ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ 1972.
2. ਅਨਵਰ ਅਲੀ ਰੁਹਤਕੀ, **ਕਾਨੂਨਿ ਇਸ਼ਕ,** ਲਾਹੌਰ, 1889 ਈ.
3. ਆਸਿਮ ਨੁਅਮਾਨੀ, **ਤਸੱਵੁਫ਼ ਔਰ ਤਾਅਮੀਰਿ ਸੀਰਤ,** ਦਿੱਲੀ, 1979.
4. ਹਰਜਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਢਿੱਲੋਂ, **ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸ਼ਰੀਅਤ,** ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 1930.
5. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ, ੳ. **ਕਲਾਮ ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ,** ਲੁਧਿਆਣਾ, 1969.
ਅ. **ਕਲਾਮ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ,** ਲੁਧਿਆਣਾ, 1970.

6. ਗੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ, **ਇਸਲਾਮ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ,** ਪਟਿਆਲਾ, 1986.
7. ਮੁਹੰਮਦ ਜ਼ਕਰੀਆ, **ਤਾਰੀਖ਼ਿ ਮਸ਼ਾਇਖ਼ਿ ਚਿਸ਼ਤ,** ਸਹਾਰਨਪੁਰ, 1973.
8. ਮੁਹੰਮਦ ਮਨਜ਼ੂਰ ਨੁਅਮਾਨੀ, **ਤਸੱਵੁਫ਼ ਕਯਾ ਹੈ,** ਲਾਹੌਰ, 1981.
9. ਮੌਦੂਦੀ, ਸੱਯਦ ਅਬੂ ਅਲਆਅਲਾ, **ਖ਼ੁਤਬਾਤ,** ਦਿਹਲੀ, 1980.
10. ਮੀਰ ਵਲੀ ਉੱਦੀਨ, **ਕੁਰਾਨ ਔਰ ਤਸੱਵੁਫ਼**, ਦਿਹਲੀ, 1979.
11. **ਦਾ ਹੋਲੀ ਕੁਰਾਨ** (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ), ਕਾਦੀਆਂ, 1965.
12. ਜ਼ਾਨ ਏ. ਸੁਬ੍ਹਾਨ, **ਸੂਫ਼ੀਇਜ਼ਮ, ਇਟਸ ਸੇਂਟਸ ਐਂਡ ਸਾਈਨਜ਼,** ਲਖਨਊ, 1960.

ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਬਾਹਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਚਰਮਸੀਮਾ ਨੂੰ ਛੋਹ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਤਕ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਸਲਾਮੀ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਉਪਰ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਇਹ ਸਮਾਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਰਾਮਦ ਹੋਣ ਦਾ ਵੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾ ਤਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਦਮ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖਾਲਸ ਰੂਪ 'ਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬੇਸ਼ਕ ਅਰਬ-ਈਰਾਨ 'ਚੋਂ ਬਰਾਮਦ ਹੋ ਕੇ ਸਾਡੇ ਪਾਸ ਆਈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਅਧਿਆਤਮਕਤਾ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਵੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਥੇ ਇਹ ਇਕ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੀ ਤੇ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਆਈ। ਬਾਹਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤਸਵੀਰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ

ਕਈ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਵਲੋਂ ਕਈ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਬੇਸ਼ਕ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਿਕਾਸ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿਤੇ ਜਾਂਦੇ ਪਰੰਤੂ ਲਗਭਗ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਅਭਿਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕੁਰਾਨ ਹੈ ਇਵੇਂ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅੱਵਲ ਤੇ ਇਥੋਂ ਤਕ ਆਖਿਰ ਆਧਾਰ ਵੀ ਕੁਰਾਨ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰਦਿਆਂ, ਕੁਰਾਨ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਸੰਧੀ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[1] ਬੇਸ਼ਕ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਬਾਤਨੀ ਸਿੱਖਿਆ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਹ, ਨਿਰਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਵਿਰੋਧ 'ਚੋਂ ਹੋਈ ਪਰੰਤੂ ਕੁਰਾਨ ਦੀਆਂ ਕਈ ਆਇਤਾਂ ਤੇ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਦੀਆਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਹਦੀਸਾਂ[2] ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਤਾਣਾ-ਪੇਟਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਐਸੀ ਅਭਿਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਹੀ ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਸਾਹਿਬ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ।[3] ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਤੋਂ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦੇਖਦਿਆਂ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਰੋਸੇਯੋਗ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਅੰਤਰੰਗ ਪੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸਲਾਮ ਦੀਆਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਧਰਮ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਧਾਰ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਮੌਲਿਕ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਦੂਜੇ ਧਰਮ ਦੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਖਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[5] ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੀ ਹੋਵੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਦੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕੁਝ ਪੱਖਾਂ ਨਾਲ ਰਲਣਾ ਵੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਕੱਟੜ ਸਮੁਦਾਇ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਤਤਕਾਲੀਨ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ 'ਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ। ਹਿੰਦੂ ਸੱਤਾ ਦੀ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਲੋਪਤਾ ਤੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਫੈਲਾਉ, ਦਸਵੀਂ ਤੋਂ ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਦੇ ਭਾਰਤੀ ਇਤਿਹਾਸ

ਦੀ ਕਰੁਣਾਮਈ ਕਹਾਣੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਸਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਏਕਤਾ ਵੀ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਸਨ ਰਖ ਸਕੇ। ਛੇਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਨ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਸੀ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਰਖਦੀਆਂ ਸਨ। ਇੰਜ ਸਭ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਉਪਾਸ਼ਨਾ ਪੱਧਤੀਆਂ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਚਲ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਾਲ, ਜੋ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਨਾਲੋਂ ਮੂਲੋਂ ਭਿੰਨ ਸੀ : ਇਕ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ, ਬੁਤ ਪੂਜਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਕਰਮਕਾਂਡਾਂ ਦੀ ਨਿਖੇਧੀ ਆਦਿ, ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਹੁ-ਰੀਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਰਵਾਇਤਾਂ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜਿਆ।[6] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋ ਮੂਲੋਂ ਭਿੰਨ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ, ਇਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਧਰਮ ਇਥੋਂ ਨਿਰਵਾਸਤ ਹੋ ਕੇ, ਤਿੱਬਤ, ਬੰਗਾਲ ਤੇ ਨੇਪਾਲ 'ਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈ ਰਿਹਾ ਸੀ।[7] ਇਸੇ ਕਾਰਨ, ਆਰੰਭਕ ਪੜਾਅ 'ਚ ਇਸਲਾਮੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਧਰਮਤੰਤਰੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਧਰਮ ਦੇ ਫੈਲਾਉ ਲਈ ਯੋਗ ਅਯੋਗ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਧਰਮ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਵੀ ਸ਼ਰੀਕ ਹੋਏ। ਪਰੰਤੂ ਐਸੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਕਬੂਲਿਆ ਜਿਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਪ੍ਰੰਤ ਭਲੀਭਾਂਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ਕ ਜ਼ੋਰ ਜਬਰ ਕਰਨ, ਸ਼ਾਸਕ ਵੀ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ 'ਚ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਉਚਕੁਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਖੇਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ, ਉਪ ਜਾਤੀਆਂ ਆਦਿ ਨੇ ਇਸਲਾਮ ਨੂੰ ਉਦਾਰ ਨੀਤੀ ਕਾਰਨ ਕਬੂਲਿਆ।

ਐਸੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ 'ਚ ਸੂਫੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਧਰਮ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ 'ਚ ਨਿਹਿਤ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਾਰੰਭਕ ਸੂਫੀਆਂ ਵਲੋਂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣਾ ਅਚੰਭਾ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੁਖਾਲਾ ਵੀ ਕੀਤਾ। ਇੰਜ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸੂਫੀਆਂ ਤੇ ਸ਼ਾਸਕਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਕੋ ਸੀ। ਸਾਸਕ ਵਰਗ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਕੌਮ ਉਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਧਰਮ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਲੱਦ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਕੌਮ, ਨਾ ਚਾਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ, ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਸੀ। ਪਰੰਤੂ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਇਸ ਜ਼ੁਲਮੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਸੂਫੀਆਂ ਨੂੰ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕਮਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਢੰਗ 'ਚ ਸਿੰਚਣਾ ਪਿਆ ਜੋ ਸ਼ਾਸਕ ਵਰਗ ਦੇ ਉਲਟ ਤੇ ਕੱਟੜ ਇਸਲਾਮੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਸਹਿਨਸ਼ੀਲਤਾ, ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ

ਨੇ ਹਾਰੀ ਹੋਈ ਕੌਮ ਨੂੰ ਆਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਨਾਲ ਪਰਿਚਿਤ ਕਰਾਇਆ, ਓਪਰਾ ਜਾਂ ਬਾਹਰੀ ਨਹੀਂ। ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਮੁੱਢਲੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਆਸ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਸੰਧੀ ਦਿਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਰਾਨੀ ਤੇ ਹਦੀਸੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਖਵਾਉਂਦੀ ਹੈ।[9] ਇੰਜ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਰਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸ਼ਾਸਕ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਇਕੋ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਸਨ ਪਰੰਤੂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ-ਧ ਰਾ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਲੋਕ-ਹਿਤੀ ਪੱਖ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ ਪ੍ਰਸਾਰਿਆ ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਾਕਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਫਲਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇੰਜ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਰੀਰਕ ਜਿੱਤ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕਮਨ ਨੂੰ ਜਿੱਤਿਆ। ਇਹ ਜਿੱਤ ਭਾਵੇਂ ਸ਼ਾਸਕੀ ਸੁਰ ਦੀ ਸਮਰਥਕ ਹੀ ਸੀ ਪਰੰਤੂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਯਤਨ ਧਾਰਮਿਕ ਕੱਟੜਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਧਰਮ ਦੇ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਪੱਖ ਤੇ ਆਧਾਰਤ ਸੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਧਰਮ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਧਰਮ ਕੱਟੜ ਨਹੀਂ। ਐਸੀ ਬਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਖਿੜੇ ਮੱਥੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜੋ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਹਦੀਸਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਸੀ।[10] ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹਿੰਦੂ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਜੋ ਮਿਸ਼ਰਣ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਨਾਮ ਤੇ ਭਗਤੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਚੋਂ ਹੈ, ਦੇਖਣ ਯੋਗ ਹੈ।[11] ਇਸਦੀ ਉੱਤਮ ਉਦਾਹਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ 'ਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਕੋ ਇਕ ਮਰਦ (ਖ਼ੁਦਾ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਬਿੰਬ ਗੁਰਮਤਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਖਰਵੇਂ ਰੂਪ 'ਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਸੂਫ਼ੀਅਤ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਕੱਟੜ ਸਮੁਦਾਇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਸੂਫ਼ੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੇ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਮਿਲਣੀ ਅਸੁਭਾਵਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਸੰਧੀ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਨ ਤੌਰ ਤੇ ਗਿਆਨ ਤੇ ਵਿਹਾਰਕਤਾ[12] ਭਾਗ 'ਚ ਵੰਡ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਗਿਆਨ ਨਿਰੋਲ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਹੈ ਉੱਥੇ ਵਿਵਹਾਰਕਤਾ ਵਿਚ ਇਹਨਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਅਮਲ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਜੋ ਸੂਫ਼ੀ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੇਕ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸੁਵਿਸਥਾਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਲਗਭਗ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਅਭਿਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਸਾਧਕ ਦੀ ਮੂਲਭੂਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਵੀ ਇਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਕਈ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਜੀਵਾਤਮਾ ਦੀ ਸੰਖਿਆ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਐਸੀ ਅਭਿਧਾਰਨਾ ਕੱਟੜਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ।

ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਾਰੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਅਨੇਕਤਾ ਹੈ। ਕੱਟੜ ਪੰਥੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਾਲ ਮੁਕਤ, ਸਥਾਨ ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਅਪਰਿ-ਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਉਹ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਰੌਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਹਨੇਰੇ ਦੀਆਂ ਸੱਤਰ ਹਜ਼ਾਰ ਤਹਿਆਂ ਵਿਚ ਛਿਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਲਵਾ ਤੇ ਮਹਿਮਾ ਦੀ ਸੰਧੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[13] ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਰਜਕ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੱਸਤ ਪ੍ਰਿਥਵੀ ਤੇ ਆਕਾਸ਼ ਉਸਦੀ ਮਹਿਮਾ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸਵਾਮੀ ਤੇ ਦਾਸ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਵਰਗਾਂ 'ਚ ਵੰਡਿਆ ਜ਼ਾਂਦਾ ਹੈ : ਵਹਿਦਤੁਲ ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਵਹਿਦਤੁਸ ਸੁਹੂਦ।[14] ਵਹਿਦਤੁਲ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ। ਬੇਸ਼ਕ ਸੱਯਦ ਅਲੀ ਅੱਬਾਸ ਜਲਾਲਪੁਰੀ ਵਹਿਦਤੁਲ ਵਜੂਦ ਦੇ ਫਲਸਫੇ ਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਰੀਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦਿਆਂ, ਫ਼ੀਸਾਗੋਰਸ ਦੇ ਇਕ ਪੈਰੋ ਪਾਰਮੀ ਨਾਇਦੀਸ ਵਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਦਸਦਾ ਹੈ।[15] ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਆਵਿਸ਼ਕਾਰ ਉਸਨੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਬਾਕੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਪਰਮ ਸੱਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ, ਇਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੁੜ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰ ਗਿਆ।[16] ਕਿਉਂਕਿ ਇਬਨ-ਅਲ-ਅਰਬੀ (1165-1240 ਈ.) ਨੇ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਰਆਨ ਤੇ ਹਦੀਸਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤੀ ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਸਲਾਮੀ ਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੋ ਨਿਬੜੀ। ਇਸ ਅਧੀਨ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸੱਤਾ ਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੱਤਾ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਤਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਾਰੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਬਹੁਈਸ਼ਵਰੀਵਾਦ ਦੇ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਿਆਂ, ਸਮਾਜਕ ਬਰਾਬਰੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਸੁਭਾਵਕ ਸੀ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ-ਜਗਤ ਉਸ ਪਰਮਸੱਤਾ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਇਸੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਉਪਰ "ਹਮਾਓਸਤ" ਅਰਥਾਤ ਸਭ ਕੁਝ ਉਹੀ ਹੈ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਸ਼ਰਿਤ ਹੈ। ਬੁਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਦੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਹਾਸਿਲ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ 'ਹੁਣ ਕਿਸ ਆਪ ਲੁਕਾਈ ਦਾ' ਕਾਫ਼ੀ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਵਹਿਦਤੁਸ ਸੁਹੂਦ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਕ ਸ਼ੇਖ ਕਰੀਮ ਲੀਲੀ ਯਹੂਦੀਆ (1365/66/-1406/07) ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਇੰਨਾ ਮਹਾਨ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਉਸ ਸਾਹਮਣੇ ਨਾਂਹ ਦੇ

ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਪਰਮਾਰਥ ਤੇ ਅਪ੍ਰਮਾਰਥ ਦੀ ਸੱਤਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਸੱਤਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਜੀਵ ਦੀ। ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਲਈ ਪਰਮਾਰਥ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੱਤਾ) ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ।

ਜੀਵ ਸ਼ਰੀਰ ਤੇ ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਰੀਰ ਪਰਮਸੱਤ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋਣ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰੀਰ ਝੂਠ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਚ ਨਫ਼ਸ ਤੇ ਰੂਹ[17], ਆਤਮਾ ਦੇ ਭੇਦ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਿਆਂ ਨਫ਼ਸ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਤੇ ਰੂਹ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਮਿਕਤਾ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀ ਕਈ ਸਾਧਨ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਆਤਮ ਰਹੱਸ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੇ ਉਸ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਪਾਉਣ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਆਤਮ ਸੱਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਰੀਰਕ ਕੈਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਮੌਤ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਜ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਸੁਖਾਲਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦਾ ਜਿੰਨੀ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਵਰਣਨ 'ਫਰੀਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ' ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਹੈ ਹੋਰ ਕਿਧਰੇ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਦੇ ਵਖ ਵਖ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ : 'ਅਚਿੰਤੇ ਬਾਜ ਪਏ', 'ਜਿੰਦ ਨਿਮਾਣੀ ਕੱਢੀਐ ਹੱਡਾਂ ਕੂ ਕੜਕਾਇ', 'ਮਲਕੁਲ ਮਉਤ ਜਾ ਆਵਸੀ ਸਭ ਦਰਵਾਜੇ ਭੰਨਿ', 'ਗੁੜ ਲੀਤਾ ਘਟ ਲੁਟਿਆ ਦੀਵੜੇ ਗਇਆ ਬੁਝਾਇ' ਆਦਿ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਸੂਚਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੌਤ ਅਟੱਲ ਜਾਂ ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਥੇ ਮੌਤ ਨੂੰ, ਜੀਵ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਕਾਰ-ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਤੇ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਈ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਧਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। 'ਫਰੀਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਰਚਨਾ' ਵਿਚ ਮੌਤ ਦੇ ਵਖ ਵਖ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਭਵਿੱਖ ਬਾਰੇ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਸਰਿਆ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਇਹ ਸੋਝੀ, ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਠੀਕ ਰਸਤੇ ਚਲਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਲੋਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਧੀਨ ਕਿ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੌਤ ਯਾਦ ਹੈ ਉਹ ਰੱਬ ਨੂੰ ਵੀ ਯਾਦ ਰਹੇਗਾ, ਰੱਬ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਤੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਮੇਲ (ਜਿਤ ਦਿਹਾੜੇ ਧਨਵਰੀ ਸਾਹੇ ਲਏ ਲਿਖਾਇ) ਵਿਚੋਂ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਗਾਉਂਦਿਆਂ ਅਤੇ ਇਸ ਕੌੜੀ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਆਨੰਦਦਾਇਕ ਰੂਪ 'ਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇੰਜ ਇਹ ਸਾਧਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ, ਭਰਮ ਹੈ, ਅਸੱਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਜਿੱਲ੍ਹਣ 'ਚ ਫਸਣਾ ਦੁੱਖ ਭੋਗਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਭੈ 'ਚੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬੰਦਗੀ ਦੀ ਜਾਗ ਲਗਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੱਖ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਮਿਲਦਾ

ਹੈ ।[18] ਸੂਫ਼ੀ ਵਹਾਦਾਨੀਆ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਏਕਤਵ ਦਾ ਧਿਆਨ), ਜ਼ਿਕਰ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਿਮਰਨ) ਅਤੇ ਤਰੀਕਾ (ਸੂਫ਼ੀ ਮਾਮਾ ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਚੇਤਤਾ) ।

ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਾਨ ਹੈ । ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪੱਖ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪਰਮਸੱਤਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 'ਚ ਹੈ । ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਉਸ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਸਨ । ਇਸੇ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਸ਼ਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਤਿਆਗ ਹੀ ਪਰਮਸੱਤਾ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ । ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀ ਰੱਬ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਲੀ ਘਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ । ਇੰਜ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਤੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਵਿਲੀਨ ਹੋਣ 'ਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਜੀਵ ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਆਤਮ-ਵਿਲੀਨ ਹੋਣ ਲਈ ਕਈ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ? ਨੂਰੇ ਮੁਹੰਮਦੀ, ਫ਼ਕੀਰੀ, ਇਨਸਾਨ-ਉਲ-ਕਾਮਲ ਆਦਿ ਪਰੰਤੂ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਧਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਤੇ ਲੋਕਪ੍ਰਿਯ ਸਾਧਨ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ । ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਮੁਤਾਬਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਇਸ਼ਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਸੰਚਾਲਨ ਹੀ ਇਸ਼ਕ ਕਾਰਨ ਹੈ । ਇਸੇ ਲਈ ਰੱਬੀ ਇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਮਾਲਿਕ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨਾਮ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ । ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਲਈ ਦੁਨਿਆਵੀ ਇਸ਼ਕ ਰੱਬੀ ਮਿਲਾਪ ਲਈ ਇਕ ਪੁਲ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ।[19] ਐਸੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ ਹੀ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਸ੍ਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਇਸ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸੰਦ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ । ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਸਾਧਨਾ ਆਸਾਨ ਨਹੀਂ—'ਏਸ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਔਖੀ ਘਾਟੀ, ਜੋ ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੋ ਜਾਣੇ ।' ਇਸੇ ਲਈ 'ਇਸ਼ਕ ਅਸਾਂ ਨਾਲ ਕੇਹੀ ਕੀਤੀ, ਲੋਕ ਮਰੇਂਦੇ ਤਾਨ੍ਹੇ' ਜੇਹੇ ਵਰਣਨ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚੋਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਜੋ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਵਰਜਤ ਸੀ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਮੰਡਲਾਂ 'ਚ ਮਾਨਤਾ ਦਿਵਾਈ । ਇਸੇ ਲਈ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਹੈ ਉਹ ਰੱਬ ਪ੍ਰਤਿ ਉਸਦਾ ਪੂਰਨ ਸਮਰਪਣ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ੁਦੀ ਤੋਂ ਤੌਬਾ ਵੀ ! 'ਤੈਂ ਬਿਨ ਮੇਰਾ ਸਾਕ ਨਾ ਕੋਈ, ਮੈਂ ਵਿਚ ਹੈ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਰਹੀਆ ਕਾਈ ।' ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਫ਼ਰੀਦ ਤੋਂ 'ਰਤੇ ਇਸ਼ਕ ਖੁਦਾਇ ਰੰਗ ਦੀਦਾਰ ਕੇ, ਵਿਸਰਿਆ ਜਿਨੑ ਨਾਮ ਤੇ, ਭੋਇੰ ਭਾਰ ਥੀਏ' । ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਤਕ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਸਫ਼ਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ : 'ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਨਵੀਉਂ ਨਵੀਂ ਬਹਾਰ' ਤਾਂ ਸਾਧਾਰਨ ਹੀ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਪੁਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦਿਵਾਈ ਸਗੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਮੌਰ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਵਾਇਆ ਅਤੇ ਇੰਜ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਸਾਧਨ ਇਸ਼ਕ ਹੀ ਬਣ ਗਿਆ ।

ਇਹਨਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਨਮੁੱਖ ਰਖਦੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕਈ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਸੁਵਿਸਥਾਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਾਲ, ਮੁਕਾਮ, ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸੰਬੰਧ ਤੋੜਨਾ, ਤੌਬਾ, ਜ਼ੁਹਦ, ਫ਼ਕਰ, ਸਬਰ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖ਼ਾਲਿਕ ਲਈ ਨਵੀਨ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਰਹੇ।

ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਭਾਗ, ਜਿਸਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੜਾ : ਫਰੀਦ, ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਤੇ ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਹਨ, ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਗਾਥਾ ਉਲੀਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦਾ ਸਤਹੀ ਅਧਿਅਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਢਲੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸ਼ਰੀਅਤਮੁਖੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਇਸਲਾਮ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ, ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸੀ ਕਿ ਹਰ ਸੂਫ਼ੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮੂਲ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਚ ਸ਼ਰੀਅਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭੂਮਿਕਾ ਦੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਉਪਰਾਮਤਾ, ਗੁਨਾਹਾਂ ਤੋਂ ਤੌਬਾ, ਗੁਨਾਹ ਦਾ ਦੀਰਘ ਅਹਿਸਾਸ, ਨਾਸ਼-ਮਾਨਤਾ ਆਦਿ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪੱਖ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੁੱਢਲੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਧੇਰੇ ਧਰਮ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਰਾਨ ਤੇ ਹਦੀਸਾਂ ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹਨ ਜੋ ਸ਼ਰੀਅਤ ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਨੀਵੀਂ ਜ਼ਾਤ (ਜੁਲਾਹਾ) ਦੇ ਹਿੰਦੂ ਘਰਾਣੇ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹੋਈ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦਾ ਜੰਮਪਲ ਸੀ। ਇਸ ਵਰਣਨ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਮਿੱਥ-ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਪਰਾਮਤਾ ਤੇ ਰਹੱਸ-ਮਇਤਾ, ਉਸਦੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੁਰ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾਈ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਉਸੇ ਸਿਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਮ ਜਨਸਮੂਹ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸਲਾਮੀ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀਆਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਲੱਖਣਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਕਿ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਲ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਿੰਤਕ ਤੇ ਆਗੂ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ।[20] ਇਸ ਪੜਾਅ ਤਕ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਇਸ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲਗ ਪਿਆ। ਬੁੱਲ੍ਹੇ ਸ਼ਾਹ ਨਾਲ ਇਸ ਮਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਕਰਮਫਲ, ਆਵਾਗਮਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜੋ ਮੁੱਖ ਰੂਪ 'ਚ ਇਸਲਾਮੀ ਤਸੱਵੁਫ਼ ਦੇ

ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਭੰਡਾਰ ਤੇ ਆਸ਼੍ਰਿਤ ਸੀ।

ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ 'ਚ ਖ਼ਲੀਕ ਅਹਿਮਦ ਨਿਜ਼ਾਮੀ[21] ਦੇ ਇਹ ਮਤ ਨਹੀਂ ਸ੍ਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੁੱਢਲੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਪੂਰਵ-ਵਰਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਪੁਨਰ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਕੋਈ ਮੌਲਿਕ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ। ਪ੍ਰਾਰੰਭਕ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਇਸ ਕਥਨ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਸ਼ਕ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਦੇਸ਼ ਇਸਲਾਮੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਨਿਰੋਲ ਭਾਰਤੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ, ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਲੋਕ ਨਿਕਟਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ, ਫਲਸਫ਼ੇ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੈ ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਯਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਹੈ, ਰਹੱਸਵਾਦ ਨਹੀਂ।[22] ਬਰਾਮਦ ਕੀਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰਕ ਤੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨਾ, ਪ੍ਰਾਰੰਭਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਰੰਭਕ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਸ੍ਰੋਤਾ-ਮੁਖੀ ਰਹੀ ਅਤੇ ਇਹ ਜੁਗਤ, ਜਿਥੇ ਸਮੁੱਚੀ ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਅੰਗ ਰਹੀ, ਉਥੇ ਇਸਦੀ ਲੋਕਪ੍ਰਿਅਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਵੀ ਬਣੀ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਲੋਕ ਹਿਤੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਵਿਕਸਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ, ਪੰਜਾਬੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ 'ਚ ਪ੍ਰਾਰੰਭਕ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਲੋਕ-ਮਨਾਂ 'ਚ ਸਿੰਚਿਆ ਉਹ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਹਾਕਮ ਵਰਗ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਜੀਵਨ 'ਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪੱਖੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਪਾਇਆ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. Ikbal Khan, 'Islamic Sufism', p. 14
2. (i) ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ : Mirza Abul Fazl, 'Sayings of Prophet Mohammad, pp. 52,34,25.
   (ii) S.A.A. Rizvi, Religion and Intellectual History of the Muslims in Akbar's Reign', p. 22.
3. Ikbal Khan, 'Islamic Sufism', p. 15.
4. S.A.A. Rizvi, 'A History of Sufism in India' Vol. I, p. 18.
5. A.J. Arberry, 'Sufism', p. 11.
6. ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, "ਸਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ" 'ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ' (ਜਿਲਦ ਤੀਜੀ), ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, (ਸੰਪ.) ਪੰਨਾ 282.

7. ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਸ਼ਰਮਾ, 'ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਯੁੱਗ ਔਰ ਪ੍ਰਵ੍ਰਿਤੀਆਂ,' ਪੰਨਾ 24.
8. Lajwanti Rama Krishna, 'Panjabi Sufi Poets', p. 6.
9. T.P. Hughes, 'Dictionary of Islam', p. 572.
10. A.A.K. Soze, "Shaikh Baba Farid The Missionary of Islam", 'Life & Teachings of Baba Farid', G.S. Talib, (Ed.), p. 31.
11. ਆਈ. ਸੇਰੇਬਰੀਆਕੋਵ, 'ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ', ਪੰਨਾ 28–29.
12. Sadhu Ram Sharda, 'Sufi Thought', p. 25.
13. Ikbal Khan, 'Islamic Sufism', p. 132.
14. ਰਾਮ ਪੂਜਨ ਤਿਵਾੜੀ, 'ਸੂਫ਼ੀਅਤ ਸਾਧਨਾ ਔਰ ਸਾਹਿੱਤਯ', ਪੰਨਾ 250.
15. ਹੋਰ ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਦੇਖੋ : 'ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਤੇ ਉਸਦਾ ਪਿਛੋਕੜ', ਜਗਤਾਰ (ਡਾ.), (ਅਨੁ.) ਪੰਨੇ 90–96.
16. S.A.A. Rizvi, 'A History of Sufism in India', Vol. I, p. 103.
17. ਰਾਮ ਪੂਜ ਤਿਵਾੜੀ, 'ਸੂਫ਼ੀ ਮਤ ਸਾਧਨਾ ਔਰ ਸਾਹਿੱਤਯ', ਪੰਨਾ 281.
18. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 255.
19. R.K. Mukherji, 'The Theory & Art of Mysticism', p. 129.
20. ਅਤਰ ਸਿੰਘ, "ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ", ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ (ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅੰਕ)', ਪੰਨਾ 174
21. The Religion & Politics in India', p. 56.
22. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, 'ਅਧਿਅਨ ਤੇ ਅਧਿਆਪਨ', ਪੰਨਾ 90.

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਜਗਬੀਰ ਸਿੰਘ

ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਕੀ ਹੈ ? ਅਤੇ ਇਹ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਸੰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਰੋਕਾਰ ਹੈ ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾ ਅਤੇ ਸਰਲ ਜਿਹਾ ਉੱਤਰ ਦੇ ਸਕਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂ ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਗਹਿਰੇ ਮਤਭੇਦਾਂ ਵਿਚ ਘਿਰੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਸ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਾਰਜ-ਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸਮੱਸਿਆ-ਪੂਰਣ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਮਤਭੇਦਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਵਰਗ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਸਰਲ, ਨਿਰਪੱਖ ਅਤੇ ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੋਲ

ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਥਵਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[1] ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਵਰਗ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪੱਖਪਾਤੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪਨਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[2] ਇਸ ਸੰਕਲਪਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਵਾਲੀ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨ ਵਾਲੀ ਸੱਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਝਾਉ ਹੈ।[3] ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ (ਪੱਖਪਾਤੀ) ਸੰਕਲਪਨਾ ਦਾ ਸਰਬੋਤਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਆਰਥਕ ਨੀਂਹ (ਆਧਾਰ) ਉਪਰ ਉਸਰੇ ਹੋਏ ਪਰਉਸਾਰ ਦਾ ਅੰਗ ਹੈ। ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਪਰਉਸਾਰ ਵਿਚ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਾਪੇਖ-ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਮੋੜਵਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੜਾਉ ਉਤੇ ਵਰਗ-ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਵਰਤਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇਸ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਰੋਕਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਪਿਰਤ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਮੀਖਿਆ-ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਥਵਾ ਪੱਖਪਾਤੀ ਸੰਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਸੰਕਲਪਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਈ ਸਿਰਜਣਾ ਮੰਨਣ ਉਤੇ ਬਲ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਿਰਜਿਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅੰਤਰੀਵ ਸੰਗਠਨ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਮੀਖਿਆਤਮਕ ਜਤਨ ਰਾਹੀਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹੋਰਨਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਗਲਪ-ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਧੇਰੇ ਉਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਪ੍ਰਵਚਨ (Narrative discourse) ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਵਾਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਣ ਤੇ ਵੀ ਨਿਰੋਲ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾ ਕੇ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜਿਆ ਹੋਇਆ ਗਲਪੀ ਸੰਸਾਰ ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਮਾਨ ਕਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਗਲਪੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ

ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸਜੀਵ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਰੋਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਸੰਗਠਨ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸੇਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਅਥਵਾ ਰੂਪਗਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਤਕ ਸੀਮਿਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਮਾਜਿਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਕ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ (Production) ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਖ਼ੁਦ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[7] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚਲਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਸਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਤਕ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਥਾਣੀਂ ਲੰਘਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਲਈ ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਕਰਨਾ ਅਤਿਅੰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਲ ਪਰਤਦੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਦਾ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚ ਵਿਲੱਖਣ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿਧਾਰਾ ਨਾਥਬਾਣੀ, ਸੰਤਬਾਣੀ, ਸੂਫੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਸਮਾਨੰਤਰ ਤੁਰਨ ਵਾਲੀ ਲੌਕਿਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪਰਮਾਰਥੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੀ ਥਾਵੇਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜੀਵਨ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਥਾ, ਕਥਾਨਕ; ਪਾਤਰ, ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਮਾਹੌਲ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਲਪੀ ਜਗਤ ਉਸਾਰਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਗਲਪ-ਵਿਧੀ ਭਾਵੇਂ ਮੁਖ ਤੌਰ ਤੇ ਤਾਂ ਰੁਮਾਂਸ ਦੇ ਸਿਰਜਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਮਿਥ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦਾ ਵੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਸੰਜੋਗ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਗਲਪ-ਵਿਧੀ ਆਧੁਨਿਕ ਗਲਪ ਦੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਰੂਪਾਂ (ਨਾਵਲ, ਨਿਕੀ ਕਹਾਣੀ ਆਦਿ) ਨਾਲੋਂ ਮੌਲਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਬਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਹ ਗਲਪ-ਵਿਧੀ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਅਜੋਕੇ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਰੂਪ ਕਾਰਾਂ (genres) ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ-ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮਾਨਵ ਜਾਤੀ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਕੇ ਇਹ ਗੱਲ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯੁਗ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਾਹਿਤਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਰੂਪਾਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਰੁਮਾਂਸ ਦੀ ਗਲਪ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਜਿਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂਪਾਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਰੁਮਾਂਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਨਾਇਕ ਆਪਣੇ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੀ ਇਸੇ ਆਦਰਸ਼ਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਾਰਣ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਵਿਚ ਅਸਾਧਾਰਣ ਬਹਾਦਰੀ, ਨੈਤਿਕ ਉੱਚਤਾ, ਆਸ਼ਕੀ ਜਾਂ ਫਕੀਰੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਉਘਾੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਇਕ ਆਪਣੀ ਆਦਰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਹਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਰੰਪਰਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪਛੜੇ ਹੋਏ ਮਾਨਵ-ਵਿਰੋਧੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਰਚੇ ਹੋਏ ਗਲਪੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਹਾਰ (ਜਾਂ ਮੌਤ) ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਹਾਰ ਅਗਰਗਾਮੀ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਾਇਕ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦ ਹਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਗਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਅਸਾਵੀਂ-ਟੱਕਰ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤ੍ਰਾਸਦ ਨਾਇਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸੇ ਗੱਲ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਮਰਥਾ ਨਾਲੋਂ ਵਡੇਰੀ ਸੱਤਾ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਣ ਦੀ ਜੁਰਅਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦ ਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਮਹਾਨਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਦੁਖਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਸਮਕਾਲੀ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੀ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਭਾਰੂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ (ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ) ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਹਾਮੀ ਭਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ ਕੀਮਤਾਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪੁਰਾਤਨ ਪੱਖੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਵਾਦ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲ ਦੇ ਇਸੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਤਾਂ, ਭਗਤਾਂ ਗੁਰੂ-ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ ਅਤੇ ਉਦਾਰ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਰ੍ਹਈ ਕੱਟੜਤਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਵਾਦੀ ਕਰਮਕਾਂਡ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਚਰਿਤ੍ਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਉਸਦਾ

ਅਗਰਗਾਮੀ ਬਦਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾ ਵਲੋਂ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਕਰਾਰ ਦਿਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਆਸ਼ਕੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਫ਼ਕੀਰੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮੁਖ ਤੌਰ ਤੇ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੀ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਮੱਧਕਾਲੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦੇ ਮੁਹਾਵਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਜੇ ਹੀਰ ਦਮੋਦਰ ਵਿਚ ਹੀਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਪਿਆਰ-ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਵਾਨ ਬਨਾਉਣ ਲਈ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਧਾ ਜਾਂ ਰਾਮ ਅਤੇ ਸੀਤਾ ਦੀ ਪਿਆਰ-ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿੱਸਾ ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਮਜਾਜ਼ੀ ਇਸ਼ਕ ਲਈ ਮਾਡਲ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਧਰਮ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਜੋਂ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਨੈਤਿਕ ਮੁਹਾਵਰਾ ਇਸਤਰੀ-ਪੁਰਖ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸੰਸਥਾਗਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ/ਅਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਮੱਧਕਾਲੀ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਧੀ ਇਸ ਪ੍ਰਚਲਤ ਮੁਹਾਵਰੇ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸੰਦਰਭ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਸਿਰਮੌਰ ਕਿੱਸਾ ਰਚਨਾ ਅਰਥਾਤ ਕਿੱਸਾ ਹੀਰ-ਵਾਰਿਸ ਦੇ ਨਿਕਟ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਹੀਰ-ਵਾਰਿਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਿਤ ਪੰਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :—

"ਅੱਵਲ ਹਮਦ ਖੁਦਾਇ ਦਾ ਵਿਰਦ ਕੀਚੈ
ਇਸ਼ਕ ਕੀਤਾ ਸੁ ਜਗ ਦਾ ਮੂਲ ਮੀਆਂ।
ਪਹਿਲਾਂ ਆਪ ਖ਼ੁਦਾਇ ਨੇ ਇਸ਼ਕ ਕੀਤਾ
ਤੇ ਮਾਸ਼ੂਕ ਹੈ ਨਬੀ ਰਸੂਲ ਮੀਆਂ।
ਇਸ਼ਕ ਪੀਰ ਫ਼ਕੀਰ ਦਾ ਮਰਤਬਾ ਹੈ
ਮਰਦ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਭਲਾ ਰੰਜੂਲ ਮੀਆਂ।

ਖਿਲੇ ਤਿਨਾਂ ਦੇ ਬਾਗ ਕਲੂਬ ਅੰਦਰ
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਇਸ਼ਕ ਕਬੂਲ ਮੀਆਂ ।''[5]

ਵਾਰਿਸ ਨੇ ਇਥੇ ਮੰਗਲਾਚਰਣ ਦੀ ਮੰਨੀ ਪ੍ਰਮੰਨੀ ਸਾਹਿਤਕ ਰੂੜ੍ਹੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚਲੀ ਮੁੱਖ ਥੀਮ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਸੰਦਰਭ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਖੁਲ੍ਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ 'ਪੀਰ ਫਕੀਰ ਦਾ ਮਰਤਬਾ' ਦੇਣਾ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾ ਵਲੋਂ ਅਪ੍ਰਵਾਨ-ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲ (ਆਸ਼ਕੀ) ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਨ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚੇਸ਼ਟਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਸੂਫ਼ੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਇਸ਼ਕ-ਹਕੀਕੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਆਸ਼ਕੀ ਅਤੇ ਫਕੀਰੀ ਸਮਾਨ-ਆਰਥਕ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ।

ਕਿੱਸਾ ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਵਿਚ ਨਾਇਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਆਸ਼ਕੀ ਅਤੇ ਫ਼ਕੀਰੀ ਦੇ ਸੰਜੁਗਤ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰਖ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਕਿੱਸੇ ਦਾ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਆਰੰਭ ਸਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਦਮ ਅਤੇ ਹਵਾ ਦੀ ਮਿਥਕ ਕਥਾ ਦੇ ਮਾਡਲ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰੇ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਬਹਿਸ਼ਤ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ :—

ਇਕ ਤਖ਼ਤ ਹਜ਼ਾਰਿਓ ਮਲ ਕੀਚੈ
ਜਿਥੇ ਰਾਂਝਿਆਂ ਰੰਗ ਮਚਾਇਆ ਏ...
ਜੋ ਇਸ ਬਹਿਸ਼ਤ ਜ਼ਮੀਨ ਤੇ ਆਇਆ ਏ ।[6]

ਇਸ ਬਹਿਸ਼ਤ ਵਿਚ ਭਾਈਆਂ ਦੀ ਮਹਜ਼ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ ਰਾਂਝੇ ਨੂੰ ਸੱਪ ਦੇ ਗੁੱਝੇ ਡੰਗ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸਨੂੰ ਤਖਤ ਹਜ਼ਾਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ (ਬਿਲਕੁਲ ਆਦਮ ਦੇ ਬਹਿਸ਼ਤ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲਣ ਵਾਂਗ)[7] ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਫੈਲਾਉ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਸਜਿਦ ਦਾ ਮੁੱਲਾਂ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਦਿਖਾਵੇ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕਤਾ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਹੈ ਉਹ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਫਕੀਰੀ ਵੇਸ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਹੀ ਮਸਜਿਦ ਵਿਚੋਂ ਚਲੇ ਜਾਣ ਲਈ ਆਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੁੱਡਣ ਮਲਾਹ, ਚੂਚਕ ਅਤੇ ਕੈਦੋ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਵੀ ਰਾਂਝੇ ਦੀ ਫ਼ਕੀਰੀ ਨੁਮਾ ਆਸ਼ਕੀ ਦੇ ਚਰਿਤ੍ਰ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਲਈ ਬਿਰਤਾਂਤਕ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿੱਸੇ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਕਥਾ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਆਸ਼ਕੀ ਦੇ ਇਰਦ ਗਿਰਦ ਸਮਰਥਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਉਸਾਰਨ ਲਈ ਵਾਰਿਸ ਨੇ ਕਦਮ-ਕਦਮ ਉਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਇਕੱਤ੍ਰ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀ ਹਨ ਜੋ ਹੀਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਪਿਆਰ-ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ

ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਾਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਰੱਬ, ਰਸੂਲ ਅਤੇ ਪੰਜ ਪੀਰ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਪਿਆਰ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਧਿਰ ਬਣ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਰਾਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦਾਂ ਕਦਮ-ਕਦਮ ਤੇ ਨਾਇਕ-ਨਾਇਕਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਅੰਤ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਰਾਂਝਾਂ ਹੀਰ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਪ੍ਰਵਾਨ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੱਝਣ ਲਈ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਓਟ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਹਾਰ ਦਾ ਮੂੰਹ ਦੇਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦੇ ਇਸ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਤਤਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਾਹੌਲ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਚੱਲਤ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਹੀ ਝਲਕਾਰਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੀ ਰੂਪ ਰੇਖਾ ਵੀ ਉਘੜਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਕਿੱਸਾ ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਸੰਗ ਗਹਿਰੇ ਧਰਾਤਲ ਉਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੀਵਨ-ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਵੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੀਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹੀ-ਪਿਆਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਅਣਚਾਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਮਨਚਾਹੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਵਫਾਦਾਰੀ ਨਾਲ ਨਿਭਾਉਣ ਦੀ ਸਿਦਕ-ਦਿਲੀ ਅਤੇ ਦਲੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਗੌਰਵਮਈ ਪੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਥਾ ਅਤੇ ਸ਼ਰ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦਬਾਉ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨ-ਇੱਛਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜਿਉਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਬਾਓ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋ ਕੇ ਹੀਰ ਅਤੇ ਰਾਂਝਾ ਆਪਣੇ ਵਿਦਰੋਹੀ ਇਸ਼ਕ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਉਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਧਰਾਤਲ ਉੱਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੀਰ ਰਾਂਝੇ ਦਾ ਪਿਆਰ-ਪ੍ਰਸੰਗ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਨਾਇਕ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦ ਕਥਾ ਸੁਣਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸਮੱਸਿਆਪੂਰਣ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਭਰ ਕੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜੀਵਨ-ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. Thompson, J.B., *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge; Polity Press, p-4.
2. Ibid. p-4.

3. Jameson, Fredric; *The Political Unconscious*, London : Methuen & Co.
4. Eagleton, Terry; Criticism and Ideology : London : Verso Editions, pp-64-69.
5. **ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ** (ਪੰਨਾ 26), ਨਵਯੁਗ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ ।
6. ਓਹੀ (ਪੰਨਾ 27)
7. "ਬਾਪ ਕਰੇ ਪਿਆਰ ਤੇ ਵੈਰ ਭਾਈ
ਡਰ ਬਾਪ ਦੇ ਤੋਂ ਪਏ ਸੰਗਦੇ ਨੇ ।
ਗੁਝੇ ਮੇਹਣੇ ਮਾਰ ਕੇ ਸੱਪ ਵਾਂਗੂ
ਉਸਦੇ ਕਾਲਜੇ ਨੂੰ ਪਏ ਡੰਗਦੇ ਨੇ ।
ਕੋਈ ਵਸ ਨ ਚਲਣੇ ਕਢ ਛੱਡਣ
ਦੇਂਦੇ ਮੇਹਣੇ ਰੰਗ ਬਰੰਗ ਦੇ ਨੇ ।
ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਇਹ ਗਰਜ਼ ਹੈ ਬਹੁਤ ਪਿਆਰੀ
ਹੋਰ ਸਾਕ ਨ ਸੈਨ ਨ ਅੰਗ ਦੇ ਨੇ ।"
ਹੀਰ ਵਾਰਿਸ (ਪੰਨਾ 27)

ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪਾਤਰ-ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਧਰਾਤਲ

—ਡਾ. ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ

ਕਥਾ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪਾਤਰ (ਅਤੇ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਜਾਂ ਕਵਿਓਵਾਚ) ਲੇਖਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਧਰਾਤਲ ਦਾ ਪਤਾ ਦੇਂਦੇ ਹਨ। ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਨੇ ਇਕ ਸਿਖਰ ਛੁਹਿਆ, ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਾਰੰਭਕ ਸਿਰਾ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਪ੍ਰੇਮਾਖਿਆਨਕ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੱਧਕਾਲ ਦਾ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪਰਿਚਾਯਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਜੋ ਭੂਮਿਕਾ ਕੁਝ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕਾਂ ਤੇ ਖਲਨਾਇਕਾਂ ਨੇ ਨਿਭਾਈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਵਡੇ ਤੋਂ ਵਡੇ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਵਾਦੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਪੰਨ ਤੇ ਪ੍ਰੌੜ੍ਹ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਾਤਰ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪਰਤੌ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਮੇਂ ਕਿੱਸਾਕਾਰ, ਸਮਕਾਲੀ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪ ਹੀ ਇਸ ਫੁੱਲ ਵਿਚ ਮਹਿਕ ਵਾਂਗ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿੱਸੇ ਦਾ

ਨਾਇਕ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੁੱਗ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਬਣ ਕੇ ਗ਼ਲਤ ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਯੁੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ-ਲੇਖਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ਼ਲਤ ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਲੱਖਣ ਲਈ ਖਲਨਾਇਕ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬਾਦਕ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਸੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਸਾਨੂੰ ਹਾਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਸੱਚ ਕਦੀ ਹਾਰਦਾ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਧਰਤੀ ਚੱਕਰ ਕੱਟਦੀ ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਸਾਥੋਂ ਲੋਪ ਕਰ ਦੇਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦਸ-ਬਾਰਾਂ ਘੰਟਿਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਾਲ ਬਾਅਦ ਓਹੀ ਸੂਰਜ ਸਾਨੂੰ ਉਦੈ ਹੁੰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕ ਹਾਰ ਕੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਰਦੇ ਅਤੇ ਖਲਨਾਇਕ ਜਿੱਤ ਕੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿੱਤਦੇ। ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਉਪਲਬਧੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਸ ਦੀ ਵੱਡੀ ਉਪਲਬਧੀ ਕੁਝ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕ ਅਤੇ ਕੁਝ ਖਲਨਾਇਕ ਹਨ, ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਅੰਗ ਬਣ ਗਏ ਹਨ, ਸਾਡੀ ਅਜੋਕੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਵੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਵਾਂਗ ਵਰਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿਵਰਣ ਦਿਆਂਗੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਉਦਭਵ ਹੋਏ ਕੁਝ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕਾਂ ਤੇ ਖਲਨਾਇਕਾਂ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।

ਮੱਧ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਉੱਤਰੀ ਭਾਰਤ ਤੇ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਉਭਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਸੁਲਤਾਨੀ (ਪਠਾਣ) ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਸਮਾਜ ਨੇ ਜਿਹੜੇ ਜ਼ੁਲਮ ਝੱਲੇ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਵਰਗੇ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਨਿਰਗੁਣ ਪ੍ਰਭੂ, ਸਦਾਚਾਰ ਤੇ ਇਖ਼ਲਾਕ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਪਛਾਣ ਵੀ ਕੀਤੀ। 11ਵੀਂ ਤੋਂ 15ਵੀਂ ਸਦੀ ਦਾ ਨਿਚੋੜ ਭਗਤੀ ਤੇ ਨੇਮ ਦਾ ਨਿਰਮੂਲ ਸਰੂਪ ਹੀ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮ ਅਥਵਾ ਇਸ਼ਕ ਇਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਸ਼ਟ ਹੈ, ਇਹੀ ਇਸ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਸੀ। ਜਨ-ਸਾਧਾਰਣ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਇਕ ਅਮਰ ਜੋਤ, ਇਕ ਨਮੂਨਾ ਮੰਨ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਅਪਨਾਉਣ ਬਾਰੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰੂੜੀਵਾਦੀ ਸਾਧਕ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਇਮ ਸਨ। ਇਸ਼ਕ ਸਦੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਵਰਜਿਤ ਫਲ (Forbidden fruit) ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ਼ਕ ਦੀ ਚਾਟ ਲੱਗ ਜਾਂਦੀ ਸੀ, ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਸਨ। ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਨਿਰੋਲ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਦੇਣ ਨਹੀਂ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪੂਰਵ-ਈਸਵੀ ਅਤੇ ਈਸਵੀ ਸਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਪੂਰਵਜ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ "ਆਖਿਓ" ਨਾਮ ਹੇਠਾਂ ਇਹ ਰਚੇ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ। ਇਸਲਾਮ ਦੀ ਅਥਵਾ ਸੈਮਟਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਦੇਣ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ "ਯੂਸਫ਼ ਤੇ ਜ਼ੁਲੈਖਾਂ" ਦੇ ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ "ਕੁਰਾਨ" ਵਰਗੇ ਪਵਿਤ੍ਰ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਦਰਜਾ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚ ਇਕ-ਸਰੂਪ ਹੋ

ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਭੂ-ਪਿਆਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਪਰ ਸੈਮਟਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਕੁਰਾਨ ਵਿਚ "ਯੂਸਫ ਜ਼ੁਲੈਖਾਂ" ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨਾਲ ਗੁਲਾਮਾਂ ਵਰਗਾ ਵਿਵਹਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਦਸਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਆਨੰਦ ਘਰਾਣੇ ਦੇ ਰਾਜੇ ਜਦੋਂ ਹਾਰ ਗਏ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਪਠਾਣੀ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਘੋਰ ਤਸੀਹੇ ਸਹਿਣੇ ਪਏ ਸਨ। ਇਸਲਾਮ ਵਿਚ ਚਾਰ ਸ਼ਾਦੀਆਂ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਤੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਵੀ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ-ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਸੀ, ਪਰ ਮਰਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਇਕ ਵਸੀਲਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਖਿਆ ਸੀ, ਦੇਵ-ਦਾਸੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਔਰਤ ਨੇ ਇਹ ਸੰਤਾਪ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਝੱਲਿਆ, ਉਸ ਨੂੰ ਬਾਜ਼ਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਵੇਚ ਕੇ ਦਰ ਦਰ ਰੋਲਿਆ ਗਿਆ, ਇਸ ਲਈ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਦ੍ਰੋਹ ਉਬਲ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜੋ ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਮਰਦ ਦੇ ਪ੍ਰੇਮ ਵਿਚੋਂ ਲਾਵੇ ਵਾਂਗ ਫਟ ਨਿਕਲਿਆ। ਮੈਂ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਦੇਣ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਭਗਤ, ਗੁਰੂ ਜਾਂ ਸਾਈਂ ਫਕੀਰ ਅਥਵਾ ਸੂਫ਼ੀ ਸੰਤ ਜਿੰਨਾ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਤੱਥ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਅਸਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਮੂਲਕ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਨਾਇਕਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਹੀਰ-ਰਾਂਝਾ, ਸੋਹਣੀ ਮਹੀਂਵਾਲ ਤੇ ਸੱਸੀ ਪੁੰਨੂੰ ਸਾਡੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ। ਭਗਤ ਪੂਰਨ, ਲੂਣਾ, ਇੱਛਰਾਂ, ਮਿਰਜ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਬਾਂ, ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ, ਰੋਡਾ ਜਲਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਇਸ਼ਕ-ਪ੍ਰੇਮ) ਦੇ ਵਿਦ੍ਰੋਹੀ ਤੇ ਅਮਰ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਖਲਨਾਇਕ ਕੈਦੋ, ਸਾਹਿਬਾਂ ਦਾ ਚਾਚਾ, ਸੋਹਣੀ ਦੀ ਨਿਨਾਣ, ਪੁੰਨੂ ਦੇ ਭਰਾ, ਰਾਜਾ ਸਲਵਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵੀ ਉੱਨੀ ਹੀ ਬਲਵਾਨ ਤੇ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੈ।

ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਧਰਾਤਲ ਇੰਨਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਸੀ ਕਿ ਗੁਰਮਤ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਕਵੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੋਹਲੇ ਗਾਏ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੱਬੀ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਮੰਨ ਕੇ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਨਮਸਕਾਰ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜੇ ਅਥਵਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਪਾਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ ਹੈ। ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਇਹ ਵੱਡੀ ਦੇਣ ਹੈ ਕਿ ਅਸਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਰੂਪ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਇਜ਼ਹਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਜਦ ਵੀ ਕਿੱਸਾ ਲਿਖਣਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ, ਉਸਦੇ ਮੰਗਲਾਚਰਨ ਵਿਚ ਅੱਲ੍ਹਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਨਾਲ "ਇਸ਼ਕ" ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ-ਸਨਾ ਵੀ ਕਰਦੇ। ਸੱਯਦ

ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਜਾਂ ਹਾਸ਼ਮ ਇਸ ਲਈ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਹੀ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਹੜੇ "ਇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ" ਮੰਨਦੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਕ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜੁਗਤ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਵਿਚ "ਮਨੁੱਖੀ ਇਸ਼ਕ" ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਰਾਤਰੀ ਭਾਵ ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਹਾਨ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਜਿਥੇ ਪੰਜਾਬੀ-ਮੂਲਕ ਪਾਤਰਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਮਸਨਵੀਆਂ ਦੇ ਅਮਰ ਪਾਤਰਾਂ ਵਾਲੇ ਕਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਰੂਪਾਂਤਰ ਵੀ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਤਰਾਂ ਉੱਤੇ ਦਿਤਾ ਤਾਂ ਜੁ ਹੱਡ-ਮਾਸ ਦੇ ਜੀਉਂਦੇ ਜਾਗਦੇ ਸਾਡੇ ਇਹ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪਾਤਰ ਸਾਡੀ ਕੌਮ ਵਿਚ ਇਸ਼ਕ ਦਾ ਜਜ਼ਬਾ ਭਰ ਸਕਣ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ "ਆ ਭਰਾ ਰਾਂਝਿਆ ! ਜਾਂ "ਆ ਭੈਣ ਹੀਰੇ !" ਆਖਿਆ ਹੈ, ਹੁਸਨਬਾਨੋ ਤੇ ਲੈਲਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਯੂਸਫ਼ ਦੀ ਗੱਲ ਜ਼ਰੂਰ ਤੁਰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਾਡੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਭਗਤ ਪੂਰਨ ਉਸ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵਡੇਰਾ ਪਾਤਰ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਭਗਤ ਪੂਰਨ ਦਾ ਚਰਿਤ੍ਰ ਵਧੇਰੇ ਯਥਾਰਥਕ ਹੈ, ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੇ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦਾ ਉੱਦਾਤੀਕਰਣ (Sublimation) ਜ਼ਰੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਲੂਣਾ ਦੇ ਮਾਇਆ-ਜਾਲ ਦੀ ਪਕੜ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਜ਼ਰੂਰ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਸ ਵੇਲੇ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਧਾਰਾ (ਸੂਫ਼ੀ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤ) ਇੰਨੀ ਬਲਵਾਨ ਸੀ ਕਿ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਉਠਾਉਣਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ। ਇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ ਦੀ ਹੀ ਬਹਾਦਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਲੋਕ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੀ "ਲੂਣਾ" ਨੂੰ ਖਲਨਾਇਕ ਦੱਸਦੇ ਸਨ, ਅਜ ਉਸ ਨੂੰ ਤਰਸ ਦਾ ਪਾਤਰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਉਸ ਦੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਗੀਤ ਵੀ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਨ ਦੇ ਚਰਿਤ-ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਬਾਰੇ ਵੀ ਯਥਾਰਥਕ ਪਹੁੰਚ ਜ਼ਰੂਰ ਅਪਨਾਈ ਜਾਵੇਗੀ। ਉਸ ਨੂੰ ਮਿਲੀ ਸਜ਼ਾ ਅਤਿ ਵਿਕਰਾਲ ਅਤੇ ਭਿਆਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਬਾਪ, (ਰਾਜਾ ਜਾਂ ਰੰਕ) ਇਕ ਭੋਲੇ ਪੁੱਤਰ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਜ਼ੁਲਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਕੋਈ ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਜਾਂ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰੀ ਹੁਣ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਪੂਰਨ ਦੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦੀ ਬਾਤ ਪਾਵੇਗਾ। ਕਾਦਰਯਾਰ ਨੇ ਇੰਨੀ ਕੁ ਯਥਾਰਥਕ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਆਪਣੇ ਕਿੱਸੇ ਵਿਚ ਰਖ ਛੱਡੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੀ "ਪੂਰਨ" ਵਿਚਲਾ "ਮਰਦ" ਪਛਾਣ ਸਕੀਏ। ਪੂਰਨ ਦੀ ਉਪਰਾਮਤਾ ਅਕਾਰਣ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਲੂਣਾ ਪ੍ਰਤਿ ਉਸ ਦਾ ਪਿਆਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਦੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਦੌਰ-ਦੌਰਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਮਹਾਂ-ਨਾਇਕ ਦੇ ਮਰਮ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕੇ।

ਇਸ ਬਦਲਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਅਸਾਂ "ਮਿਰਜ਼ੇ" ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਨਾਉਣ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। "ਪੀਲੂ ਨਾਲ

ਬਰੋਬਰੀ ਸ਼ਾਇਰ ਭੁੱਲ ਕਰੇਨਿ'' ਪੰਕਤੀ ਲਿਖਣ ਵਾਲਾ ਖ਼ੁਦ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਵੀ (ਅਹਿਮਦਯਾਰ) ਸੀ ''ਪੀਲੂ ਲਾਸਾਨੀ ਸ਼ਾਇਰ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ?'' ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜ਼ਰੂਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਣ ਮਿਰਜ਼ੇ ਦੀ ਕਿਰਦਾਰ-ਨਿਗਾਰੀ ਹੈ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਮਿਰਜ਼ਾ ਬਣਨ ਦੀ ਰੀਝ ਜ਼ਰੂਰ ਜਾਗਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਪਿਛੇ ਇਕ ਸਦਾਚਾਰਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਪੀਲੂ ਸਾਡੇ ਵਿਚ ਸੰਚਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਿਰਜ਼ਾ ਆਦਰਸ਼ ਪਾਤਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੰਕਾਰੀ, ਮੂੜ੍ਹ ਅਤੇ ਵਿਧੀ-ਹੀਣ ਮਨੁੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਿਰਦਾਰ ਕਾਰਣ ਉਸ ਨਾਲ ਵੱਡੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰੀਰਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਤੀਰਅੰਦਾਜ਼ੀ ਉੱਤੇ ਇੰਨਾ ਹੰਕਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕਿਹਾ ਕਰਦਾ ਸੀ :

ਮੇਰੀ ਬੱਕੀ ਤੋਂ ਡਰਨ ਫਰਿਸ਼ਤੇ, ਮੈਥੋਂ ਡਰੇ ਖ਼ੁਦਾ !

ਉਹ ਹੰਕਾਰ ਦੀ ਚਰਮ-ਸੀਮਾ ਉੱਤੇ ਪੁੱਜ ਚੁੱਕਾ ਸੀ। ਸਾਡੇ ਪੇਂਡੂ ਭਰਾ ਅੱਜ ਤਕ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਹੀਰੋ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਮੇਰੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਨਾ ਲਗੇ, ਪਰ ਪੀਲੂ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਕਿ ''ਹੰਕਾਰ ਤੇ ਰੱਬ (ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ)'' ਦਾ ਮੁੱਢ-ਕਦੀਮੀ ਵੈਰ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੰਕਾਰੀ ਨੂੰ ਉੱਕਾ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪੀਲੂ ਨੇ ਇਹ ਕਿੱਜਾ ਉਦੋਂ ਰਚਿਆ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਸੰਕਲਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਸ਼ਾਹ-ਹੁਸੈਨ, ਨਿਮਾਣਾ ਜਿਹਾ ਬਣ ਕੇ ਰੱਬ ਅਗੇ ਜੋਦੜੀਆਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪੀਲੂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਕਮਾਲ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮਿਰਜ਼ੇ ਦੇ ਹੰਕਾਰ ਤੇ ਵਿਧੀ-ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਬਹਾਦਰੀ ਸਮਝਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਿਰਜ਼ੇ ਬਾਰੇ ਜਦ ਵੀ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪੱਖੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮ ਉਸ ਦੇ ਪੁਨਰ-ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਵਿਚ ਮਿਰਜ਼ੇ ਦੀ ਮੁਕਤ-ਕੰਠ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਛਡ ਦੇਵੇਗੀ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਸਾਹਿਬਾਂ ਵੀਰਾਂਗਣਾ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਨੇ ਮਾਂ ਦੇ ਦੁੱਧ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਖਾਤਰ ਆਪਣਾ ਸਰਵੰਸ ਵਾਰਿਆ ਤੇ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਕਟਾਰੀ ਮਾਰ ਕੇ ਉਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵਨ-ਬਲੀਦਾਨ ਕਰ ਗਈ। ਉਹ ਸਮਾਂ ਵੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਦਵਾਨ ਰਾਜਾ ਰਸਾਲੂ ਦੇ ਨਾਇਕਤ੍ਵ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪੁਨਰ-ਚਰਚਾ ਕਰਨਗੇ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਔਰਤ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਸਾਹਵੇਂ ਇਹ ਵੀ ਇਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਲੋੜ ਸੀ ਕਿ ਔਰਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਛੁਪੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰਿਉਂ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਵੇ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਔਰਤ ਨੂੰ ਦੇਵੀ ਤਾਂ ਬਣਾ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਪਰ ਅਮਲੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਨੂੰ ''ਪੈਰ ਦੀ ਜੁੱਤੀ'' ਦਾ ਰੁਤਬਾ ਦੇਂਦੇ ਸਨ। ਸਾਡੇ ਪੰਜਾਬ-ਮੂਲਕ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਔਰਤਾਂ, ਮਰਦ ਪਾਤਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਤੇ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦਾ ਪੁੰਜ ਹਨ। ਮਹੀਂਵਾਲ ਦੀ ਇਕ ਕੁਰਬਾਨੀ ਤੋਂ ਖੁਸ਼ ਹੋ ਕੇ ਸੋਹਣੀ ਨੇ ਕਿਹਾ ''ਅੱਜ ਤੋਂ

ਬਾਅਦ ਹਰ ਰਾਤ ਮੈਂ ਤੈਨੂੰ ਝਨਾਂ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਮਿਲਿਆ ਕਰਾਂਗੀ।" ਘਰਾਂ ਵਿਚ ਬਿੱਲੀਆਂ ਤੇ ਚੂਹਿਆਂ ਤੋਂ ਤ੍ਰਹਿ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਹਰ ਰਾਤ ਮੁਢਲੀਮੂੰਹੇਂ ਘੜੇ ਤੇ ਤਰਦੀ ਹੋਈ ਮਹੀਂਵਾਲ ਨੂੰ ਜਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ । (ਬਿਲਕੁਲ ਅਜਿਹੀ ਕਹਾਣੀ ਯੂਨਾਨ ਵਿਚ "ਹੀਰੋ ਲੀਆਂਡਰ" ਦੀ ਵੀ ਹੈ।) ਇਕ ਭਿਆਨਕ ਰਾਤ, ਕੱਚੇ ਘੜੇ ਤੇ ਠਿਲ੍ਹ ਪੈਣ ਵਾਲੀ "ਸੋਹਣੀ" ਦਾ ਚਰਿਤ੍ਰ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਔਰਤ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਦਰਸਾਉਣ ਹਿਤ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਇਸੇ ਪ੍ਰਿਸ਼ਟਭੂਮੀ ਵਿਚ ਸੱਸੀ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਉੱਤੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ (ਜੋ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰੀਤ ਕਥਾ ਹੈ) ਵਿਚ ਹੀਰ ਵੀਰਾਂਗਣਾ ਵੀ ਹੈ, ਇਸ਼ਕ ਵਿਚ ਮਸ਼ਹੂਰ ਇਕ ਲਾਸਾਨੀ ਔਰਤ ਵੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਵੇਂ ਰਾਂਝਾ ਕੁਝ ਗੌਣ ਪਾਤਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਰਥ ਹਨ ਕਿ ਇਸ਼ਕ ਵਰਗੇ ਸਾਬਤ ਸਬੂਤ ਜਜ਼ਬੇ ਵਿਚ ਔਰਤ ਇਕ ਅਭਰਿਠ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਔਰਤ ਵਿਚ ਅਬਲਾ ਸਮਝਣ ਵਾਲੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਚਿਣੌਤੀ ਦਿਤੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਕ਼ਬੂਲੀਅਤ ਦਾ ਇਹ ਇਕ ਵੱਡਾ ਰਾਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰ ਮਰਦ-ਤੀਵੀਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਵਿਚ ਤੀਵੀਂ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਦਰਜਾ ਦੇਂਦੇ ਸਨ।

ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਗੁਰਮਤ ਧਾਰਾ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਉੱਥਾਨ ਵਿਚ ਵੱਡੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਜਾਗੀਰ-ਦਾਰੀ ਸਮਾਜ ਤੇ ਸੈਮਟਿਕ ਕੀਮਤਾਂ ਨੇ ਤੀਵੀਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਣਾ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰੀਤ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਮੰਨ ਕੇ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਚੁਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅੰਦੋਲਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਠੀ ਨਵ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਤੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਸਿਰਜੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਭਰਪੂਰ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਰਥਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਪ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਕ ਸੰਖੇਪ ਜਿਹੀ ਚਰਚਾ ਖਲਨਾਇਕਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ । "ਕੈਦੋਂ" ਤਾਂ ਅਮਰ ਖਲਨਾਇਕ ਹੈ, ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਤ੍ਰਿਸਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਛੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਤਪ-ਜ਼ੁਹਦ ਦਾ ਪ੍ਰਪੰਚ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਦੁਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਦੋਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਭਰ ਰਹੀ ਸੀ ਕਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਭ ਰਸ ਮਾਣਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਗ੍ਰਹਿਸਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਜਾਂ ਇਸ਼ਕ ਕਰਕੇ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਾਧਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। "ਕੈਦੋਂ" ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਰੱਬ-ਭਗਤ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਆਸ਼ਕ ਮਾਸ਼ੂਕ ਦਾ ਦੋਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਕ ਵੱਡੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ।

ਦੂੱਲਾ-ਭੱਟੀ ਵਿਚ ਸਾਮੰਤੀ-ਹਾਕਮਾਂ ਵਲੋਂ ਭਰ-ਯੌਵਨ ਮੁਟਿਆਰਾਂ ਦੇ ਕਾਮੁਕ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ । ਸਾਮੰਤਾਂ ਵਿਰੁੱਧ ਉਭਰ ਰਹੀ ਇਹ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ

ਖਲਨਾਇਕ ਬਣਾ ਦੇਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਲਾ "ਅਕਬਰ" ਦਿੱਲੀ ਵਾਲਾ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤੇ ਕੋਮਲ-ਭਾਵੀ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਕੋਈ ਸਥਾਨਕ ਹਾਕਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵਿਚ ਇਸ ਬਾਰੇ ਵੱਖਰੀ ਖੋਜ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਫ਼ਾਰਸੀ ਕਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਸਾਮੰਤਾਂ (ਨਵਾਬਾਂ, ਬਾਦਸ਼ਾਹਾਂ) ਨਾਲ ਸਿੱਧੀ ਟੱਕਰ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਅਸਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਜਨ-ਜੀਵਨ ਤੇ ਪਿਆ। ਇਥੋਂ ਦੇ ਛੋਟੇ ਹਾਕਮਾਂ ਵਿਚ ਫੈਲ ਰਹੇ ਇਸ ਵਿਭਚਾਰ ਨੂੰ ਕੁਝ ਠੱਲ੍ਹ ਜ਼ਰੂਰ ਪਈ, ਪਰ ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਫਿਰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਟੱਕਰ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਵਿਕਰਾਲ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਸਿੱਖ-ਰਾਜ ਦਾ ਮਹਾਨ ਰਾਜਾ ਵੀ ਮੁਕਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕਿਆ ਪਰ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਨੇ "ਹਾਅ !" ਦਾ ਨਾਅਰਾ ਜ਼ਰੂਰ ਮਾਰਿਆ।

ਹੋਰ ਕਈ ਖਲਨਾਇਕ ਹਨ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਟੱਕਰ ਦੇ ਕਈ ਹੋਰ ਰੂਪ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਇਕ ਮੁਕੰਮਲ ਸ਼ੋਧ-ਪੱਤਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਮੈਂ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਭੂਮਿਕਾ ਮਾਤਰ ਕੁਝ ਖਿਆਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਿਆ ਹਾਂ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਾਰੇ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਇਕ ਕਾਰਨ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਹੀ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਾਰੇ ਤਿੱਖਾ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ। ਦੂਜਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬ ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੇ ਸੰਕਟਾਂ 'ਚੋਂ ਲੰਘਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਵੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ, ਸਮਾਜ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਸਲਿਆਂ ਵਲੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਇਆ ਜਾਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਵੀ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਵਿਚਾਰਨਾ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਸਲਾ ਇੰਨਾ ਸਾਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਪਿਛੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਸਮਝਦੇ ਰਹੇ ਹਨ।

ਫਿਰ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਉਸ ਸਾਰੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਵਲ ਜਾਣਾ ਮੇਰਾ ਮੰਤਵ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਭਰਮ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਚੇਤਨਾ ਤਕ ਤੁਰੀ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਰਕਸ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਗੱਲ ਆਰੰਭ ਕੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਤਕ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਕਈ ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ-ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ 'ਚੋਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਤੁਰਦੇ ਹਾਂ :—

"Ideology is linked not to a particular class, but the fundamental feature of social division–the division, that is, between the dominant and the dominated, whether this division assumes the form of kinship relations, class relations or the relations between state and civil society..."[1]

ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਡਾ ਧਿਆਨ ਉਸ ਵੰਡ ਵਲ ਵੀ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪ-ਹੁਦਰੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ (arbitrary ideologies) ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ (organic ideologies) ਵਿਚ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਗੱਲ ਵੀ ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਅਲਥਿਯੂਸਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਾਸ਼ੇਰੀ, ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ, ਜਾਹਨ ਫਰੋਅ (ਕਰਤਾ Marxism and Literary History) ਤਕ ਮਾਰਕਸ-ਵਾਦ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦਾ ਸੰਯੁਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਟੈਕਸਟ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਦੁਚਿਤੀਆਂ ਤੇ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਾਹਨ ਫਰੋਅ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟੈਕਸਟ ਦਾ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਆਸਾਨ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਟੈਕਸਟ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਉਲੰਘ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤਾਂ ਰਚਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿੱਥਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੇ ਚਿਹਨਾਂ 'ਚ ਪਈ ਹੈ।

ਇਸ ਮਸਲੇ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਮੈਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਲ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮਸਲਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਮੁੱਖ ਕਵੀ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਗਲੀ ਕਵਿਤਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਨਿਰਣੇ ਕਰਨ ਲਗਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਕਿੰਤੂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਪਿੱਛੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੁਗਲਾਂ ਦੀ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵੀ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਆਈ, ਜਿਸਦਾ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਨੇ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਕ ਵੱਖਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਸੀ,

ਜੋ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਇਆ । ਗ੍ਰਾਮਸ਼ੀ ਨੇ ਜਿਸਨੂੰ (organic ideology) ਆਖਿਆ ਹੈ, ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਰੂਪ ਲੋਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੁਗ਼ਲ ਹਕੂਮਤ ਨੂੰ ਢਹਿ ਢੇਰੀ ਕਰਕੇ ਰਾਜ-ਸੱਤਾ ਲਈ ਜੂਝਣ ਲੱਗਾ ਤੇ ਜਦੋਂ ਇਸਦਾ ਸਰੂਪ ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਦਿਨਾਂ ਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀ ਬੁਰਛਾਗਰਦੀ ਤਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਕੋਹਾਂ ਦੂਰ ਆਇਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ । ਉਹ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਰੋਧ ਜੋ ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ ਤਕ ਵੀ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੇ ਸਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰਦਿਆਂ ਫਿਊਡਲ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪੂਰਾ ਮੌਕਾ ਦੇ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਸੀ । ਆਪਹੁਦਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਬੀਜ ਉਦੋਂ ਹੀ ਬੀਜ ਦਿੱਤੇ ਗਏ । ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਜੋ ਸੰਕਟ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਉਥੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਤੇ ਨਵਾਂ ਇਤਿਹਾਸ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ, ਇਸ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ । ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਦਾ ਵਿਅੰਗ ਉਸ 'ਆਪਹੁਦਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਤੇ ਹੈ । ਇਤਿਹਾਸਕ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਦਾ ਹੈ ।

ਜਦੋਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਦੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ, ਸਿੱਖ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ । ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਜੋ ਇਕ ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਸਮੇਂ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸ ਵਿਚ ਤਰੇੜਾਂ ਪਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨ ਅਰੰਭ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ । ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਿੱਖ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਕ-ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਰਾਹ ਚੁਣਦਾ ਹੈ । ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਰਥ-ਸੰਵਾਦ ਨੇ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਸੀ । ਉਹ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਖੇਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਜਿਸ ਵਿਧਾ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਸੰਚਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਵੀ 'ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਹੀ ਰਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਹ 'ਆਪਹੁਦਰੀ' ਨਹੀਂ ਪਰ ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋ ਸੰਕਟ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚ ਬੀਜ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਗੇਰੇ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਈ । ਸਗੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੋਈ ਸਰਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਧਨੀ ਰਾਮ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਤੇ ਜਟਿਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ

ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬੁਲੰਦੀ ਹੈ । ਕੁਝ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਕ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੇ ਅਜੇ ਵੀ ਸਮਝਣੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸੰਗਠਿਤ ਸ਼ਾਇਰ ਹੈ। ਉਸਦਾ 'ਖੁਲ੍ਹ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਇਕ ਪਾਸੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਚਿਹਨ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਘੜਦਾ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜਿਸ ਸੀਮਾ ਵਿਚ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸ਼ਰਧਾਲੂ ਹੁੰਦਿਆਂ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਦਰੋਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਖਾਤਰ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਹ 'ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਮੈਦਾਨ' ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਸੈਲਾਨੀ ਬੰਦ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਸੁਰ ਰਾਹੀਂ ਸੰਚਾਰਦਾ ਹੈ। 'ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਘੁੰਡ' ਜੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਸ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵ ਯੋਗ ਪੁਸਤਕ ਹੈ, ਵਿਚ ਉਹ ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਿਤਸ਼ੇ ਜਾਂ ਪੱਛਮ ਦੇ ਤਰਕਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ 'ਮੈਂ' ਨਾਲ ਸੰਵਾਦ ਰਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ-ਚਿੰਤਨ ਨੇ ਗੁਰੂ-ਕਾਵਿ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜੋ 'ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ-ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਇਸ ਮੋੜ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਤਤਪਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਬੌਧਿਕ ਪਿੜ ਬਹੁਤ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਵਿਚ 'ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਅਸਮਾਨੀ ਰੰਗ' ਵਿਚ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਫਿਰ 'ਪ੍ਰਗੀਤਕ' ਹੈ, ਪਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਵਾਂਗ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਵਿਚ ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਬਿੰਬਾਂ ਤਕ ਸੀਮਤ ਹੈ ਤੇ ਨਾ ਪਾਰਗਮਤਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਓਤਪ੍ਰੋਤ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਰਹੱਸ ਵਿਚ ਡੂੰਘਾ ਲੱਥਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ 'ਆਪਹੁਦਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। 'ਪ੍ਰਾਣਧਾਰੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਨੂੰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਰਨ ਤੇ ਉਸ ਪੈਰਾਡਾਈਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ 'ਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਕ ਕਿਨਾਰੇ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਕਿਨਾਰੇ ਤਕ ਦਰਮਿਆਨ ਵਿਚ ਉਸਦੀ ਬੌਧਿਕ ਨਜ਼ਮ ਪਈ ਹੈ । ਇਹ ਉਸਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੁਗਠਿਤ ਸਰੂਪ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਇਹ ਮਾਡਲ ਇਕ ਚਿਹਨ ਵੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦਿਆਂ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਅੰਤਰ ਸਥਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੋਡ ਧਰਮ ਹੈ ਤਾਂ ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਕੋਡ ਸਭਿਆਚਾਰ ਹੈ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ, ਜਿਸਦੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਕ-ਬਿੰਦੂ 'ਚੋਂ ਸ਼ਾਹ

ਮੁਹੰਮਦ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਸੀ।

ਇਉਂ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਕੋਡ ਨਾਲ ਜੁੜਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਦੇਸ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭ ਤੋਂ ਮੂਹਰੇ ਸਨ ਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਬਾਰ ਦੀ ਕਿਸਾਨ ਲਹਿਰ, ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ, ਬੱਬਰਾਂ, ਗਦਰੀ ਬਾਬਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮੇ, ਜਲ੍ਹਿਆਂ ਵਾਲੇ ਬਾਗ ਦਾ ਸਾਕਾ, ਰੇਲਵੇ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦੀ ਹੜਤਾਲ, ਭਗਤ ਸਿੰਘ ਦਾ ਚਿੰਤਨ, ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦਾ ਉਦੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਗੱਲਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਝੰਜੋੜ ਕੇ ਰੱਖ ਦਿਤਾ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ-ਚੇਤਨਾ ਸਾਮਰਾਜ ਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਡਟ ਗਈ। ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ (ਮੁਨਸ਼ਾ ਸਿੰਘ ਦੁਖੀ, ਸ਼ਹਾਬੁਦੀਨ, ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਬੀਰ, ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਰਦ, ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਮੁਸਾਫਿਰ) ਨੇ ਵੀ ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਇਸੇ ਪਿਛੋਕੜ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ-ਚੇਤਨਾਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਝੰਜੋੜਿਆ, ਉਸੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਦੀਵਾਨ ਸਿੰਘ ਕਾਲੇਪਾਣੀ ਦੀ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਰਕ ਧਰਮ ਨੂੰ ਸੰਕੀਰਣਤਾਵਾਦੀ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲ, ਕਟਾਖਸ਼ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ। ਇਉਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਉਦੈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹ ਪਿੱਠ-ਭੂਮੀ, ਉਹ ਸਮਾਜਕ-ਵਿਰੋਧ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਚੁੱਕੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਉਸ ਲਹਿਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ। 1936 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਾ ਜਦੋਂ ਦੌਰ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸਾਡਾ ਸਰੋਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ, ਸਿਆਸੀ-ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਸੀ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਸਾਂ ਜਿਥੇ ਸਾਡਾ ਸਰੋਕਾਰ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਦਾਇਰੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੀ ਰਹਿ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਤੇ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਪੂੰਜੀ-ਵਾਦ ਦੇ ਨਵੇਂ ਦਾਅ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮੁੱਚੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਵੀ ਸਾਡੇ ਸਰੋਕਾਰ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਗਿਆ। ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਹੜ੍ਹ ਆਇਆ ਸੀ, ਉਸ ਦੀਆਂ ਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਦਲ ਗਈਆਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਤੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਾ ਤੇ ਹੋਰ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਤੇ ਰੋਮਾਨੀ ਬਣਾਇਆ, ਫ਼ੈਂਟਸੀ ਵਰਗੀ ਪ੍ਰਗੀਤਕਤਾ ਦਿੱਤੀ।

ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਸਿਆਸੀ ਪਾਰਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਨਿਗ੍ਹਾ ਉਸ ਤੇ ਜਮਾ ਕੇ ਰੱਖੇ, ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਚਿੰਤਨ ਬਣਾਇਆ ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵੀ ਦਾ

ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਲ ਧਿਆਨ ਰਹਿਣਾ ਕੁਦਰਤੀ ਸੀ । 1947 ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਰਹੀ । ਚੀਨ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਉਸ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਸ਼ਿੱਦਤ ਨਾਲ ਇਸ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਵਾਪਰੇ । ਟਾਟਿਆਂ ਤੇ ਬਿਰਲਿਆਂ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪੱਟੀ ਨੂੰ ਪੋਚ ਲਿਆ ਤੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ, ਉਸ ਨੇ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਤਿੱਖਾ ਰੋਹ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ । ਇਸ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਕਚ ਸਚ' ਸੀ । ਬਾਅਦ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਵਿਚ ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨਾਲ ਰਲ ਕੇ ਚੱਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਤਾਂ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮਹਾਤਮਾ ਗਾਂਧੀ, ਪੰਡਿਤ ਨਹਿਰੂ, ਲਾਲ ਬਹਾਦਰ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਲਿਖੀਆਂ । ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤਨਾਉ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ । ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋ ਰਹੀ ਲਹਿਰ ਤੇ ਭਾਰਤੀ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਸਿਥਲਤਾ ਉਸ ਅੰਦਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਉਸ ਦੌਰ ਦਾ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ । ਬਾਵਾ ਬਲਵੰਤ ਵੀ ਅੰਤ ਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ, ਟ੍ਰਾਟ-ਸਕੀਵਾਦ ਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰਵਾਦ ਦੀਆਂ ਆਪਸੀ ਗੁੰਝਲਾਂ ਸੁਲਝਾਉਂਦਾ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ।

ਇਸੇ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਵੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਵਿਤਾ ਉਤੇ ਪ੍ਰਹਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਸ਼ਹਿਰੀ ਮੱਧ-ਸ਼ਰੇਣੀ ਦਾ ਇਥੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਜਾਂ ਮਾਰਕਸ-ਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪਤਨ ਨਾਲ 'ਆਰਬਿਟਰੇਰੀ ਆਇਡਲੋਜੀ' ਵਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ, ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦ, ਐਬਸਰਡ, ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦਾ ਮੋਹ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ, ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ; ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਰਵਿੰਦਰ ਰਵੀ, ਅਜਾਇਬ ਕਮਲ, ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਹਰਨਾਮ; ਸਤੀ ਕੁਮਾਰ ਆਦਿ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ । ਅੰਤਿਮ ਤੌਰ ਤੇ ਜਿਸ ਇਕੱਲ਼ਤਾ ਤੇ ਵਿਤਰੇਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਇਆ, ਸਤੀ ਕੁਮਾਰ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤ੍ਰਰਾਂ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ :––

ਮੈਥੋਂ ਹੁਣ ਕੁਝ ਆਸ ਨ ਰਖ
ਓ ਸ਼ਬਦ !
ਮੈਂ ਅਰਸਿਤ ਹੋ ਚਲਿਆਂ
ਧੂੰਦ ਦੇ ਉਮਡਦੇ ਹੋਏ

ਇਸ ਸਮੁੰਦਰ ਨੂੰ
ਚੁੱਪ ਤੈਰਦੇ ਉਸ ਵਿਚ
ਬੇਨਾਮ ਰੁੱਖਾਂ ਦੇ
ਪ੍ਰੇਤ-ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ—
ਇਸ ਗੁੱਝੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਅੰਦਰ
ਤੂੰ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ,
ਕਿਸੇ ਰੋਹੂ ਦੇ ਦੰਦਾਂ 'ਚ
ਆਪਣੀਆਂ ਪਿਸਦੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ ਦਾ
ਸੰਗੀਤ ਸੁਣਦੇ ਸੁਣਦੇ
ਜੇ ਮੈਂ ਗੁਆਚ ਜਾਵਾਂ
ਉਸਦੇ ਲਹੂ ਦੀ ਲੋਅ 'ਚ
ਮੇਰੀ ਉਡੀਕ ਨਾ ਕਰੀਂ—
ਓ ਸ਼ਬਦ !

ਤੇ ਸੱਚ ਮੁੱਚ ਹੀ ਸ਼ਬਦ-ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ (ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ) ਕਿਸੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਛੇਤੀ ਹੀ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ। ਜਦੋਂ ਕਮਿਊਨਿਸਟ ਪਾਰਟੀ ਦੂਫਾੜ ਤਿਫਾੜ ਜਾਂ ਚੌਫਾੜ ਹੋਈ, ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਤਾਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਉੱਥਲ ਪੁਥੱਲ ਨਜ਼ਰ ਆਈ। ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲਤਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਨੇ ਜਿਸ ਪਤਨਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ, ਉਸਨੂੰ ਛੇਤੀ ਹੀ ਅਗਲੇ ਦੌਰ ਦੇ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਕੇਵਲ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ; ਸਗੋਂ ਉਸ ਅਸਥੈਟਿਕਸ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸੰਵੇਦਨਾ ਜੁੜਦੀ ਸੀ। ਪਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਤਰਾਂ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਹਨ :—

ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਸ ਨ ਕਰਿਓ ਕਿ ਮੈਂ ਖੇਤਾਂ ਦਾ ਪੁੱਤ ਹੋ ਕੇ,
ਤੁਹਾਡੇ ਚਗਲੇ ਹੋਏ ਸਵਾਦਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ।
ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੜ੍ਹ 'ਚ ਰੁੜ੍ਹ ਜਾਂਦੀ ਹੈ
ਸਾਡੇ ਬੱਚਿਆਂ ਦੀ ਤੋਤਲੀ ਕਵਿਤਾ,
ਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਧੀਆਂ ਦਾ ਕੰਚਨ ਜਿਹਾ ਹਾਸਾ।

ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦ ਨੇ ਮਹਾਂ ਨਗਰ ਜਾਂ ਨਗਰ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਜੋ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਮਾਡਲ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਉਸ ਤੇ ਪ੍ਰਹਾਰ ਕਰਨ ਦੇ 'ਰੌਂ' ਵਿਚ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਲ ਫਿਰ ਪਰਤਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰੰਪਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ-ਲੈਨਿਨਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ। ਉਸੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਸ਼ਿਵ

ਕੁਮਾਰ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ, ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੀ ਜੋ ਪ੍ਰਗੀਤਕ ਕਵਿਤਾ ਲਿਖੀ, ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮੋਹ ਨੂੰ ਹੋਰ ਜਗਾਇਆ। ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦੀ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਉਦਾਸੀ ਤੋਂ ਪਾਰ, ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪਤਨ ਦੀ ਉਦਾਸੀ ਤੋਂ ਪਾਰ, ਇਕ ਉਦਾਸੀ ਹੋਰ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਪਹਿਲ ਉਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਜੋ ਉਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦਿਵਸ ਬਾਰੇ ਰੇਸ਼ਮਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਤੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਵੰਡ ਦਾ ਰੰਗ ਤੇ ਉਦਾਸੀ ਸੀ। ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਰਾਜਸੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਕਟਾਖ ਦੀਆਂ ਉਸਦੀਆਂ ਗ਼ਜ਼ਲਾਂ ਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀਆਂ ਨਜ਼ਮਾਂ ਉਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮੌਜੂਦਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਲਝਣੀ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਅਖੀਰ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਵੱਡੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਵੀ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਵਾਲਾਂ ਨੇ ਜਨਮ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਫ਼ੀਊਡਲ-ਸ਼ਰੇਣੀ ਆਮ ਕਿਸਾਨੀ ਨੂੰ ਵਰਤ ਕੇ ਤਾਕਤ ਹਥਿਆਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਛੋਟੀ ਕਿਸਾਨੀ ਇੰਨੀ ਜਾਗ੍ਰਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਹ ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦਾ ਹੋਰ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਸਹਿਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ? ਜਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਨੌਜਵਾਨ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਕਿਸੇ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਤਾਂਘ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਕੇਵਲ ਸਵਾਲਾਂ ਨੇ ਹੀ ਜਨਮ ਨਹੀਂ ਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਇਸ ਖੇਡ ਦੇ ਦਰਸ਼ਕ ਵੀ ਹਾਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਫ਼ੀਊਡਲ-ਸ਼ਰੇਣੀ ਨੈਸ਼ਨਲ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨਾਲ ਅੰਦਰ ਖਾਤੇ ਸਮਝੌਤੇ ਕਰਕੇ ਕਿਵੇਂ ਆਪਣੀ 'ਜਾਮਨੀ' ਕਾਇਮ ਰਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਇਸ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਇਕ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਘੋਲ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਿਅਕਤੀਆਂ, ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਉੱਤੇ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ 'ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਕਿਸ ਮੁਕਾਮ ਤੇ', 'ਕਵਿਤਾ ਪੰਜਾਬ', 'ਮਕਤਲ', 'ਅੱਗ ਦਾ ਬੂਟਾ', 'ਹੁਣ ਉਹ ਦਿਨ ਨਹੀਂ ਰਹੇ' ਕਿੰਨੇ ਹੀ ਅਜਿਹੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਥਿਤੀ 'ਚੋਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਈ ਹੈ! ਸੁਰਜੀਤ ਪਾਤਰ, ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹੁੰਦਲ, ਮੇਜਰ ਪਿਆਰਾ ਸਿੰਘ, ਹਰਭਜਨ ਹਲਵਾਰਵੀ, ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ, ਮੋਹਨਜੀਤ, ਸੁਖਿੰਦਰ, ਜੋਗਾ ਸਿੰਘ, ਸਵਰਨਜੀਤ ਸਵੀ, ਅਮਰਜੀਤ ਕੌਂਕੇ ਹਰ ਕਵੀ ਕਿਤੇ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਕਿਤੇ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਤੇ ਉਸਦਾ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਜਿਸ ਦੌਰ 'ਚੋਂ ਲੰਘਿਆ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਲਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਮਿੰਦਰਜੀਤ ਦੀ ਇਕ ਕਵਿਤਾ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ :—

ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਾਂ
ਰੰਗਾਂ ਦੀ ਇਬਾਰਤ ਜਿਹਾ
ਪਿੰਡ ਦੇ ਕੱਚੇ ਘਰਾਂ ਤੇ ਪੈਂਦੀ ਧੁੱਪ ਸ਼ਾਮ ਜਿਹਾ ।
ਆਲ੍ਹਣਿਆਂ ਨੂੰ ਪਰਤਦੇ ਪੰਛੀਆਂ ਦੀ ਕੂਕ ਜਿਹਾ ।
ਪਰ ਮੈਂ ਹੋਰ ਵੀ ਬੜਾ ਕੁਝ ਹਾਂ
ਚਿੱਬ ਖੜਿੱਬਾ ਝੂਠ ਹਾਂ
ਧੁਆਂਖੇ ਸੱਚ ਦਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਹਾਂ
ਰਗਾਂ ਚੀਰਦੀ ਗੋਲੀ ਹਾਂ
ਸਾਹਾਂ 'ਚ ਉਤਰਿਆ ਖੰਜਰ ਹਾਂ
ਮਾਂ ਦੇ ਦੁੱਧ 'ਚ ਵਿਲਕਦੀ ਲੋਰੀ ਹਾਂ
ਕਿਸੇ ਸਵਾਣੀ ਦੀ ਛਾਤੀ ਦਾ ਵਿਰਲਾ ਮਹਾਂ
ਕਿਸੇ ਭੈਣ ਦਾ ਰੱਖੜੀ ਬੰਨ੍ਹਦਾ ਟੁੱਟਾ ਹੱਥ ਹਾਂ
ਕਿਸੇ ਵੀਰ ਦਾ ਬਿਨ ਸਿਰੋਂ ਧੜ ਹਾਂ ।
ਮੈਂ ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਾਂ
ਪਰ ਹੁਣ ਮੈਂ ਸਮਿਆਂ ਦੀ ਪਾਈ ਹੋਈ ਫਿਟਕਾਰ ਹਾਂ
ਆਪਣੀ ਜੀਭ ਤੇ ਰਖਿਆ ਹੋਇਆ ਅੰਗਿਆਰ ਹਾਂ
ਆਪਣੇ ਲਹੂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਗਾਲ੍ਹ ਹਾਂ
ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਸਰਾਪ ਹਾਂ
ਹੁਣ ਮੈਂ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹਾਂ
ਜੋ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਾਂ
ਮੈਂ ਹੁਣ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ
ਆਪਣੇ ਖਿਲਾਫ਼ ਕੀਤੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਹੁਣ ਤਲਵਾਰ ਹਾਂ—ਤ੍ਰਿਸ਼ੂਲ ਹਾਂ
—ਵਿਸਫੋਟ ਹਾਂ—ਤ੍ਰਿਸ਼ੂਲ ਹਾਂ
—ਜਲੂਸ ਹਾਂ—ਖਰੂਦ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਹੁਣ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੀ ਖੇਤੀ ਦਾ ਪਹਿਰੇਦਾਰ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਹੁਣ ਹੰਝੂਆਂ, ਵੈਣਾਂ ਤੇ ਚੀਕਾਂ ਦਾ ਤਲਬਗਾਰ ਹਾਂ
ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹਾਂ
ਜੋ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ
ਕੀ ਹੁਣ ਵੀ ਤੁਸਾਂ ਨਹੀਂ ਪਹਿਚਾਣਿਆ ਮੈਨੂੰ
ਮੈਂ ਤੁਹਾਡਾ ਅੱਜ ਹਾਂ ।

ਅਜਿਹੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਅੰਸ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਚੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਮਿਸ਼ਰਿਤ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਜੋ ਵਿਸ਼ਲੇਸਣ ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸਦਾ ਮਾਡਲ ਉਹ ਰਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ 'ਵਿਆਖਿਆਕਾਰ' ਦੁਹਰਾਉਂਦੇ ਆਏ ਹਨ। ਸ਼ਾਹ ਮੁਹੰਮਦ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਬਾਰੇ ਲਿਖੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੁਣ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਤਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਲੋਂ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਰਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ।

---

1. John B. Thompson, *"Studies in the Ideology"* Polity Press, Cambridge, 1984, p. 25.

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ

—ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਮੋਢੀ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀ ਹਨ। ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ੋਧ-ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਦੀ ਦੇਣ' ਵਿਚ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਫਹਿਰਿਸਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀਆਂ ਈਸਾਈ ਮਿਸ਼ਨਰੀਆਂ ਨੇ ਲਿਖੀਆਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਤਿੰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ-"ਰਾਜ ਮਾਤਾ", "ਰੇਲ ਗੱਡੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ" ਅਤੇ "ਮਾਰ ਵੱਡੀ ਕਿ ਪਿਆਰ" ਪੂਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹਨ। ਅਨਿਓਕਤੀਮੂਲਕ ਕਹਾਣੀ "ਰੇਲ ਗੱਡੀ ਦਾ ਸਫ਼ਰ" ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਇਸਲਾਮ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਦੀ ਵਡਿੱਤਣ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੱਛਮੀ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮੁੱਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀਆਂ ਦੋਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਿਰੋਲ ਪੱਛਮੀ ਆਧੁਨਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੈ।

ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦਾ ਕੋਈ ਵੇਰਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ।

ਇਹ ਕਹਾਣੀਆਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਉਸ ਸਾਮਾਨਯ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਹਨ ਜਿਹੜੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰਨ ਲਈ ਅਪਣਾਈ। ਪਰ 1857 ਈ. ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਜੰਗ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਸਿੱਧ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਭਾਰਤ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਰਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਸਾਮੰਤੀ ਭਾਂਤ ਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਨੇ 1857 ਈ. ਦੀ ਰਾਜ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੀ ਪਹਿਲੀ ਨੀਤੀ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਕਰ ਲਈ ਜਿਹਾ ਕਿ 1858 ਦੇ 'ਸ਼ਾਹੀ ਘੋਸ਼ਣਾ ਪੱਤਰ' (Queen's Proclamation of 1858) ਅਤੇ 1876 ਦੇ 'ਸ਼ਾਹੀ ਪਦਵੀ ਨਿਯਮ' (The Royal Titles Act of 1876) ਤੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੀਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹਾਮੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਧਿਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜ-ਪੱਖੀ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾਣ ਲਗ ਪਿਆ, ਪੁਰਾਣੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਘੇਰੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅੰਦਰ ਆਧੁਨਿਕ ਸੁਧਾਰਾਂ ਦੇ ਹਾਮੀ ਮੱਧਵਰਗੀ ਭਾਗਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਜਾਂ ਸੰਦੇਹ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਅਖਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲਗਾ ਅਤੇ ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਜਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਜਾਂ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਵਰਤਣ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ, ਉਹ ਬਰਤਾਨਵੀ ਹਕੂਮਤ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ 'ਰਾਜ-ਧਰੋਹੀ' ਅਤੇ ਪੁਨਰ ਉੱਥਾਨਵਾਦੀ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਧਰਮ ਧਰੋਹੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜੇ। ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਤਰਕਸੰਗਤ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਿਆਸੀ ਨੀਤੀ ਦੇ ਉਕਤ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਅਧੀਨ ਰਚੀ ਗਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਪੁਨਰ-ਸੁਰਜੀਤੀ ਦੀ ਵਾਹਕ ਬਣੀ (ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ) ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰ ਗ਼ੈਰ-ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਆਧੁਨਿਕ ਸੁਧਾਰ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਸਿੱਖ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਨੂੰ ਮੁਖਾਤਿਬ ਹੋਈ (ਭਾਈ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ, ਚਰਨ ਸਿੰਘ ਸ਼ਹੀਦ) ਪਰ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਜਾਂ ਬਰਤਾਨਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਨਾਲ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਲਹਿਰਾਂ ਵਾਂਗ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਮਰਾਜ ਵਲ ਦੋਸਤੀ ਦਾ ਹੱਥ ਵਧਾਇਆ ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਕ੍ਰਿਆਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਫ਼ਿਜ਼ਾ ਨੂੰ

ਵਧੇਰੇ ਸੰਘਣਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹਿੱਸਾ ਵਧਾਇਆ। ਇਸ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਕੋਲ ਸਿੱਖ ਜਾਗੀਰਦਾਰੀ ਜਾਂ ਨਵੇਂ ਉਠ ਰਹੇ ਸਿੱਖ ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਿੱਖ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਤਾਂ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀ-ਕਾਰਾਂ ਨੇ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਸਿੰਘ ਸਭਾਈ ਵਿਆਖਿਆ ਅਨੁਸਾਰ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਨਾ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰ ਦਾ ਜਿਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਲਈ ਉਹ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਸਿੱਖ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਵਿੱਖਮੁਖੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਾ ਕਰ ਸਕੀ।

ਇਹ ਕਾਰਜ ਇਸ ਸਦੀ ਦੇ ਤੀਜੇ ਦਹਾਕੇ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਪਣਾਇਆ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਕਿਸਾਨੀ ਲਹਿਰ, ਗਦਰ ਲਹਿਰ, ਅਕਾਲੀ ਲਹਿਰ, ਕਿਰਤੀ-ਕਿਸਾਨ ਲਹਿਰ ਜਾਂ ਭਾਰਤੀ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਾਂਗਰਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਹੀਰਾ ਸਿੰਘ ਦਰਦ, ਗੁਰਮੁਖ ਸਿੰਘ ਮੁਸਾਫ਼ਰ ਜਾਂ ਸੋਹਣ ਸਿੰਘ ਜੋਸ਼ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿੱਖੀ ਦਾ ਜੋ ਸਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਉਹ ਪਰਲੋਕਭਾਵੀ, ਅਤੀਤਮੁੱਖ ਜਾਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਲੋਕਭਾਵੀ ਆਧੁਨਿਕਮੁੱਖ ਅਤੇ ਧਰਮ-ਨਿਰਪੱਖ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ 'ਧੁਨੀ' ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਭੁਗਤਾਉਂਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਉਤੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਲੋਕਰਾਜ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਅਸਰ ਵੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਇਕ ਹੋਰ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਦਰਭ ਤਾਂ ਉੱਕਾ ਹੀ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਸਮਾਧਾਨ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ-ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਸੂਤਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਸੁਆਰਥ ਵਿਚੋਂ ਜਨਮ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰ ਨਾਲ ਹੱਲ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੁਆਰਥ ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਅਲਾਮਤਾਂ ਦੀ ਨਿੰਦਿਆ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਵਿਅਕਤੀ-ਸੁਧਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ।

ਇਸ ਦੌਰ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਇਕ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਨਿੱਜੀ ਪਦਾਰਥਕ ਐਸ਼ਵਰਜ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਅਤੇ 'ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੀਤ' ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਜਿਨਸੀ ਅੰਸ਼ ਉਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਰੰਗ ਚੜ੍ਹਾਇਆ

ਅਤੇ ਇਉਂ 'ਅਨੋਖੇ ਅਤੇ ਇਕੱਲੇ' ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਰਲੀਕ੍ਰਿਤ ਚਰਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 1935 ਈ. ਤਕ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਮੂਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭੂਪਵਾਦੀ ਜਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਸਾਮਰਾਜ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਨ ਵੇਖ ਸਕੇ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣੇ ਢਹਿ ਰਹੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤਿ ਦੁਖ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਮੁੱਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਖਣ ਦਾ ਯਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੰਘ ਸਭਾ ਲਹਿਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਲਿਖੀ ਗਈ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਲੱਛਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਹੀ, ਨਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੇ ਮੱਧਵਰਗ ਦੇ ਇਕ ਵੱਡੇ ਭਾਗ ਨੇ ਵੀ ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਅਤੀਤ' ਨੂੰ ਹੀ ਬਣਾਇਆ। ਸਾਤਵਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਮਸ਼ੀਨੀ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਆਪਣੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਕਲਪਨਾ, ਆਤਮਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਉਪਦੇਸ਼, ਵਿਅਕਤੀ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦਾ ਸੁਧਾਰ, ਭੂਪਵਾਦੀ ਪਰਿਵਾਰਕ ਅਤੇ ਜਾਤੀਗਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ-ਅਤੀਤਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਹੀ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਇਕ ਖਾਸ ਸੀਮਾ ਤਕ, ਸਾਮਰਾਜ ਵਿਰੋਧੀ ਜਜ਼ਬੇ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਿਚ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਈ, ਪਰ ਸਾਧਾਰਨ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਭਵਿੱਖਮੁੱਖੀ ਕਦਰ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਲੜ ਨਾ ਲਾ ਸਕੀ।

ਰੂਪਵਾਦੀ ਸਦਾਚਾਰਕ ਕੀਮਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਰੁਣਾ, ਪਰਉਪਕਾਰ, ਤਿਆਗ, ਸਹਿਣ-ਸ਼ੀਲਤਾ, ਇੰਦਰਕ ਦਮਨ, ਆਤਮ-ਸੰਤੋਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕ ਮੋਹ-ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਵਿਰਕਤੀ ਆਦਿ ਨਵੀਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਾਮਰਾਜੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਧੀਨ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਖੁਰਨ ਲਗ ਪਏ ਸਨ। ਪੁਰਾਣੇ ਭੂਪਵਾਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਹ ਸਦਾਚਾਰ ਅਧਿਕਾਰਸ਼ੀਲ ਜਮਾਤਾਂ/ਜਾਤਾ ਦੀ ਨਿਰੰਕਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੱਦ ਤਕ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਸੀ ਪਰ ਨਾਲੋਂ ਨਾਲ ਆਮ ਜਨਤਾ ਦੇ ਇਹ ਲੋਕ-ਭਾਵੀ ਵਿਦਰੋਹ ਨੂੰ ਦਬਾਈ ਰਖਦਾ ਸੀ। ਨਵੇਂ ਹਾਲਾਤ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਮੁੱਕ ਗਈ ਸੀ। ਸਾਮਰਾਜ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਅਧਿਕਾਰਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਨਵੀਂ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਆਚਾਰਨੀਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਵਿੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਮਝ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੇ ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਇਤਨੇ ਸਮਝਦਾਰ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਰਗ-ਹਿਤਾਂ ਦਾ ਸੰਘਾਰ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਸੀ। ਸੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਵੀਂ ਸੰਕਟਮਈ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਵਿਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਘਾਟ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ।

ਸਿਰਫ਼ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਹੀ ਨਿਜੀ ਪਦਾਰਥਕ ਐਸ਼ਵਰਜ ਦੀ ਰੁਚੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿਚ ਨਾਇਕ-ਪਾਤਰ ਬਣ ਸਕੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਚਿਰਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਪਰਮੰਗਲਕਾਰੀ ਭਾਵਨਾ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸੁਖ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਪਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਰਾਏ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਸੀ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਖ ਦੇ ਨਿਰਾਕਰਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸਥਾਨਾਂਤਰਣ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਦੇ ਹਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਜਕੇਂਦਰਿਤ ਐਸ਼ਵਰਜ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ। ਇਹ ਪੂੰਜੀ-ਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ-ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦਾ ਇਕ ਮੁੱਲ ਸੀ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਲਈ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਨਿਰਪੇਖ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਨੇ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇਹ ਪਿਆ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਆ ਗਿਆ। ਇਉਂ ਨਿੱਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਲਈ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਯਤਨ ਵੀ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਲਾਹੁਣਯੋਗ ਬਣ ਗਿਆ।

ਪਰ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਦਾ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਚ-ਵਰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਰਥਿਕ ਔਕੜਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਆਕਾਂਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਮੱਧਵਰਗ ਨੂੰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸੰਸਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਹ ਵਰਗ ਟੋਲਾ-ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਨਿਵਾਰੀ ਤਨਾਉ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਦੁਖਾਂਤਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਭੋਗਣਹਾਰ ਬਣਿਆ।

ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਮੌਜੂਦ ਵਿਅਕਤੀ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇਕ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਵੀ ਨਿਕਲਿਆ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਚੰਗੇ ਧਨੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਭਰਿਆ। ਉਸ ਨੇ 'ਪ੍ਰੇਮ-ਪੂੰਗਰਾ' ਅਤੇ 'ਦੇਸ਼-ਬੰਧੂ' ਵਰਗੇ ਨਾਇਕਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਜੋ ਸਰਵਹਾਰਾ ਵਰਗ ਅਤੇ ਕਿਸਾਨੀ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ 'ਧਨ-ਦਾਨ' ਦੀ ਰੁਚੀ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹਨ।

ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਭੂਪਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਰੀਤੀਆਂ ਦੇ ਸੁਧਾਰ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਏ। ਉਹ ਧਰਮ, ਜਾਤ-ਪਾਤ, ਸਾਂਝੇ ਪਰਿਵਾਰ ਆਦਿ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਸਨ, ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭੈੜਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਆਦਰਸ਼' ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਬਣਾਉਣਾ ਲੋਚਦੇ

ਸਨ । ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸਰੂਪ ਤਾਂ ਭੂਪਵਾਦੀ ਪਤੀ-ਬ੍ਰਤਾ ਇਸਤ੍ਰੀ ਵਾਲਾ ਹੀ ਸੀ ਪਰ ਉਹ ਵੇਸ਼ਵਾ-ਗਮਨ, ਸਤੀ-ਪ੍ਰਥਾ, ਬਾਲ-ਵਿਆਹ, ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਜਾਂ ਪੁਰਸ਼ੀ ਅਤਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਨ ਅਤੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤਿ ਕਰੁਣਾ ਜਗਾ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਸੁਧਾਰ ਲੋਚਦੇ ਸਨ । ਧਰਮ, ਜਾਤ-ਪਤਿਤ, ਪਰਿਵਾਰ ਜਾਂ ਬਰਾਦਰੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਮਾਨਵੀ ਮੁੱਲ ਵੀ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪਛੜੇਵੇਂ ਦੇ ਸੂਚਕ ਹਨ-ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਸਨ ।

ਭਾਵੇਂ 1935 ਈ. ਤਕ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਿਰਤੀ-ਕਿਸਾਨ ਲਹਿਰਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਨ, ਪਰੰਤੂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮਝ ਬਹੁਤੀ ਨਹੀਂ ਸੀ—ਵਰਗ-ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਵਰਗ-ਸੰਘਰਸ਼ ਵਰਗੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਅਲਪ ਸੋਝੀ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਕਰੁਣਾ-ਭਾਵੀ ਜਾਂ ਰੋਹ-ਭਾਵੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਚਿਤਰਦੇ ਰਹੇ, ਵਰਗ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਲੋੜੀਂਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨ ਕਰ ਸਕੇ । ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਉਪਭਾਵੁਕ ਹਮਦਰਦੀ ਦੀ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਾ ਕਰ ਸਕੀ ।

ਪਰ 1935 ਈ. ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਜੇਹੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਵਿਚ ਸੁਚੇਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲੈ ਆਂਦਾ । ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਇਆ । ਇਸ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਪਿਛੇ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਲੋਕਰਾਜੀ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ—ਇਸ ਦੌਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ, ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਤਿਆਰਥੀ ਅਤੇ ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਕਹਾਣੀ-ਲੇਖਕ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮੋਢੀ-ਸੰਸਥਾਪਕ ਬਣੇ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਸੇਖੋਂ, ਦੁੱਗਲ ਅਤੇ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰੇ । ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਇਕੋ ਜਿਹੇ ਸਮਾਜਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਕ ਹਾਲਾਤ ਦੀ ਉਪਜ ਸਨ, ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵੱਖਰੇ-ਵੱਖਰੇ ਪਾਸਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ।

ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ ਦਾ ਸੰਪਰਕ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਉਚੇਰੀਆਂ ਨੌਕਰੀਆਂ ਮਿਲ ਜਾਣ ਕਰਕੇ, ਪੱਛਮੀ

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਉੱਚੇ ਮੱਧਵਰਗ ਨਾਲ ਵਧੇਰੇ ਸੰਘਣਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਆਈ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਭੂਪਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਇਕ ਅਪਨਾਉਣਯੋਗ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ। ਨਿੱਜੀ ਪਦਾਰਥਕ ਐਸ਼ਵਰਜ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰੀ ਆਪਣੇ ਯਥਾਰਥਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਭਰੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਕਾਮ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਸੰਚਾਲਕ ਬਿਰਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ। ਇਉਂ ਇਹ ਕਹਾਣੀ ਸ਼ੁੱਧ ਲੋਕਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਾਹਕ ਬਣੀ। ਪਰ ਨਿੱਜੀ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਿਕ ਹਾਲਾਤ ਤੋਂ ਮਜਬੂਰ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਰਵਾਦ ਅਤੇ ਇੰਦਰਕ ਦਮਨ ਵਰਗੇ ਭੂਪਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਦੇ ਭਾਰ ਹੇਠਾਂ ਦਬੀ ਰਹੀ।

ਸੇਖੋਂ, ਦੁੱਗਲ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਅਗਾਂਹ ਸੋਚ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਸੁਆਮੀ ਸੀ। ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੀ ਦੇਣ ਸਵੈ-ਪੂਰਤੀ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਆਕਾਂਖਿਆ ਨੂੰ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਭੋਗਣ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਸਦੇ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਵਰਗ-ਸਮਾਜ ਦੇ ਸਿਰਜਨਹਾਰ ਅਤੇ ਭੋਗਣਹਾਰ ਵਿਚਲੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲੈਣ ਦੀ ਵੀ ਸਮਰਥਾ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਵਿਚਾਰ ਇਹ ਬਣਿਆ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਕ ਐਸ਼ਵਰਜ ਦੀ ਰੁਚੀ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਸਰਵਹਾਰਾ ਵਰਗ ਦੇ ਆਰਥਿਕ-ਸਮਾਜਿਕ ਸੋਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਦੁੱਗਲ ਨੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਕਲਾ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਗੁਲਾਮ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਗਈ। ਨਿਜ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ, ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮੰਡੀ ਦੀ ਜਿਨਸ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਰੁਚੀ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਪਰਵਾਸਤਵਾਦ, ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਕਰਣ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਵਿਚਿੱਤਰ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਕਾਮ-ਉਨਮਾਦ, ਸਾਧਾਰਣਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ਉਤੇ ਨਿਗੂਣਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ, ਰੱਜੇ-ਪੁੱਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਲੀਕੇ, ਸਾਊਪੁਣੇ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਦਾ ਗੁਣਗਾਨ, ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ/ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਘ੍ਰਿਣਾਤਮਕ ਚਿੱਤ੍ਰ ਉਸ ਦੀ ਕਲਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲੱਛਣ ਹੋ ਨਿੱਬੜੇ।

ਦੁੱਗਲ, ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸੇਖੋਂ ਦੀਆ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਦੁੱਗਲ ਅਤੇ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਜਿੱਥੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ' ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹਨ, ਉਥੇ ਸਖੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ 'ਸਾਧਾਰਣਤਾ' ਦਾ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਥਮ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਕਹਾਣੀ-ਕਲਾ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਹੀ ਤਿਆਗ ਬਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਜਦ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਕਹਾਣੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਬਣਾਈ ਰਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੁੱਗਲ ਅਤੇ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦੋਹਾਂ

ਦੇ ਪਾਤਰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਅਪਸਾਧਾਰਣ (Subnormal) ਅਤੇ ਉਤਸਾਧਾਰਣ (Supernormal) ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਦ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਜਿਨਸੀ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਸੂਹਜ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਹੀ ਅੰਗ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਰਗਗਤ/ਜਾਤੀਗਤ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਲਖਾਇਕ ਹਨ, ਦੁੱਗਲ ਲਈ ਵਿਚਿਤਰਤਾ ਦੇ ਸਿਰਜਕ ਜਦ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਲਈ ਇਹ ਸਾਧਾਰਣ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਅੰਗ ਹਨ।

ਸੁਜਾਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਵੱਡਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਕਰੁਣਾਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਰੂਪਵਾਦੀ, ਲੋਕਰਾਜੀ-ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ-ਤਿੰਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦਾ ਇਕ ਸਰਵ-ਕਾਲੀ ਲੱਛਣ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਂਜ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸ ਭਾਵ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਚੋਖੀ ਸੰਦੇਹਜਨਕ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵ ਅਧਿਕਾਰਹੀਣ ਧਿਰਾਂ ਦੀ ਕਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅਧਿਕਾਰ-ਸ਼ੀਲ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਸਦਾਚਾਰਕ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਸੰਕਟ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਅਨਿਵਾਰੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਬੋਧ ਲੁਕਿਆ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰਹੀਣ ਧਿਰਾਂ ਦੇ ਜੱਥੇਬੰਦਕ ਕਰਾਂਤੀ-ਕਾਰੀ ਯਤਨ ਦੁਆਰਾ ਵਰਗ-ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਰਗ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਪਿਛਾਂਹ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦ ਕਰੁਣਾ ਦੇ ਇਸ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਉਥੋਂ ਤਕ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਤਕ ਇਹ ਸ਼ੋਸ਼ਿਤ/ਦਲਿਤ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂਗਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਤਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਸਾਰ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਜਾਂ ਵਿਰਕ ਵਰਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸ ਭਾਵ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਦੋਂ ਤਕ ਉਹ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਭ੍ਰਾਂਤੀ-ਮੁਕਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਸਾਰ ਵਿਚ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਏ ਹਨ।

1960 ਈ. ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ 'ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ' ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਹਾਣੀ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਣੀ 'ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ' ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਮਾਨਵਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਘੋਰ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਅੱਵਲ ਤਾਂ ਅਰਥ-ਵਿਹੂਣਾ ਹੈ, ਜੇ ਇਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹਦਾ ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ

ਨਹੀਂ; ਅਤੇ ਜੇ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦੀ ਕੋਈ ਸਮਝ ਪੈਂਦੀ ਵੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਭ੍ਰਾਂਤੀਮੂਲਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚਕਾਰ ਤਨਾਉ ਅਨਿਵਾਰੀ ਵੀ ਹੈ, ਸਦੀਵੀ ਵੀ। ਇਕੱਲਤਾ, ਅਕੇਵਾਂ, ਮਾਯੂਸੀ, ਅਜਨਬੀਅਤ–ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਨਾਦਿ–ਅਨੰਤ ਲੱਛਣ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਸੰਭਵ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਫੇਰ ਯਤਨ ਕਾਹਦਾ ਅਤੇ ਕਾਹਦੇ ਲਈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਿਰੰਕੁਸ਼ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਹਾਮੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੇਖਿਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਹਰੇਕ ਰੂਪ ਵਿਅਕਤੀ–ਵਿਰੋਧੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ। ਦੁਖਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਅਨਿਵਾਰੀ ਦੁਖਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ 'ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਆਨੰਦ' ਜਾਂ 'ਭ੍ਰਾਂਤੀ ਦੇ ਸੁਖ' ਤੋਂ ਵੀ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਿਆ ਹੈ।

ਇਉਂ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਤੀਤਮੁੱਖ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਜਾਂ ਧਾਰਮਿਕ–ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਮੁਖ਼ਾਤਿਬ ਹੋਏ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪੜਾਅ ਦੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕਵਾਦ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਨਵਵਾਦ ਅਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਵੀ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। 1960 ਈ. ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀ-ਵਾਦੀ ਕਹਾਣੀਕਾਰਾਂ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਮੂਲਕ ਨਾਇਕ ਸਿਰਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਨੂੰ ਤਾਂ, ਨਿਰਸੰਦੇਹ, ਤੋੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਵਿਅਕਤੀ–ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂ–ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਵਲ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਦੁਚਿੱਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਕ ਪਰਿਣਾਮ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਕਹਾਣੀ ਵਿਚ 'ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ' ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਲਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਮਨਜੀਤਪਾਲ ਕੌਰ

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਦੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਬੋਲਚਾਲ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਮ ਕਰਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਨੂੰ ਨਵੀਨ ਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥ ਹੀ ਸਮਝ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸਦੇ ਇਸੇ ਭਾਵ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸਮਾਲੋਚਨਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਨਵੀਨ ਵਿਚ ਇਕ ਸਾਪੇਖ ਅੰਤਰ ਸ੍ਵੀਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਕਿਸੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਨਵੀਨ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਆਧੁਨਿਕ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ 'ਨਵੀਨ' ਰਚਨਾ-ਕਲਾ ਦਾ ਹੀ ਉਲੇਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮਕ ਭਾਵ ਦਾ ਅਨੁਗਾਮੀ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ 'ਆਧੁਨਿਕ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ

ਨਾਟਕ ਦੇ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਬਣ ਕੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ' ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਰੋਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਭਾਵ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮਕ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭਾਵ ਕਾਲਕ੍ਰਮਕਤਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਗੌਣ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਚਾਰ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਦੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ, ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਤੇ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਲਕ੍ਰਮਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਉਦਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵਾਹਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਕ੍ਰਾਲਕ੍ਰਮਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਧੁਨਿਕ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਤੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਸਹਾਈ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਇਸਦੇ ਸਮਾਨਾਰਥ ਨਹੀਂ। ਇਸਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਧੁਨਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਹਿੱਤਾਂ ਤੋਂ ਇੰਨਾ ਨਿਖੇੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ, ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਭਾਵ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਲਕ੍ਰਮਕ ਦੇ ਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਪਣੇ ਉੱਤਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿਸੇ ਇਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਲ ਨਿਰੰਤਰ ਝੁਕਾਉ ਦਾ ਧਾਰਨੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਾਰਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀ ਪਹਿਚਾਣ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣਾ ਸੁਭਾਵਕ ਵੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਉਹ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦੇ ਭਾਵ ਜਾਂ ਅਭਾਵ (ਅ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਜਾਂ ਢਾਹ ਲਾਉਂਦੇ ਵਰਗਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਤੱਵ (ੲ) ਇਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਭਾਵ ਤੇ ਵਿਚਾਰ (ਸ) ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰਾਂ, ਭਾਵ-ਖੇਤਰਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸਥਾਪਨਾ ਜਾਂ ਵਿਗਠਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਆਉਣਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਹੋ ਕੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਗਤ ਨੁਹਾਰ ਰੂਪਗਤ ਤੇ ਸ਼ੈਲੀਗਤ

ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਾਟਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨਾ ਅਨਿਵਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਨਾਟਕਕਾਰ ਦੇ ਵਰਗ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਜਾਂ ਉਹਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਉਲੇਖ ਵੀ ਸਹਾਈ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦਾ ਆਰੰਭ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ, ਲੋਕਧਾਰਾ ਤੇ ਸਮਾਜ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਗੀਕਰਣ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਜੋ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ **ਬਿਰਧ ਵਿਵਾਹ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਨਾਟਕ,** (1904) ਬਾਵਾ ਬੁਧ ਸਿੰਘ, **ਚੰਦਰ ਹਰੀ ਅਥਵਾ ਕਰਤੂਤਾਂ ਦੀ ਲੜੀ,** 1909, ਕ੍ਰਿਪਾ ਸਾਗਰ ਦਾ **ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ** (1923), **ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭਾਗ ਦੂਜਾ** (1920) ਤੇ ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ **ਸਾਵਿਤ੍ਰੀ ਸੁਕੰਨਯਾ** (1920) ਆਦਿ ਨਾਟਕਾਂ ਤੋਂ ਉਪਲਬੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਟਕ ਕੇਵਲ ਗੌਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਉਲੇਖ ਜਾਤਾਂ, ਪੇਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਗੂਆਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਾਰਥਕ ਬੋਧ ਦੇ ਅਭਾਵ ਕਾਰਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਹ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਨਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਮੁਥਾਜ ਤੇ ਹਵਸ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਨਪੜ੍ਹਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਜ਼ਿਮੇਂਵਾਰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਿਦਿਆ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਅਭਾਵ ਦੂਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਪੂਰਣ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਨਿਹਿਤ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਜੋ ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ, ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤੇ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਨਾਲ ਮੌਲਿਆ ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਇਆ, ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨੰਦਾ ਦੇ ਇਕਾਂਗੀ **"ਸੁਹਾਗ"** (1913), **"ਬੇਬੇ ਰਾਮ ਭਜਨੀ"** (1914) ਤੇ ਨਾਟਕ **ਸੁਭਦਰਾ** (1920) ਅਤੇ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਅਨਜੋੜ** (1941), **ਖੇਡਣ ਦੇ ਦਿਨ ਚਾਰ** (1942), **ਦੂਰ ਦੁਰਾਡੇ ਸ਼ਹਿਰ** (1942) ਵਿਚਲੇ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ਾਹੂਕਾਰੀ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਤੇ ਭਾਵਹੀਣ ਹੋ ਗਈ ਵਿਆਹ-ਸੰਸਥਾ ਤੋਂ ਦਾਹ ਲਗਦੀ ਹੈ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਇਕਾਂਗੀਆਂ "ਦੂਜਾ ਵਿਆਹ" ਤੇ "ਹੜਤਾਲ" ਆਦਿ ਵਿਚ ਗਰੀਬੀ ਕਾਰਨ ਘਰੋਗੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਉੱਥਲ-ਪੁੱਥਲ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਲੋਹਾ ਕੁੱਟ** (1944)

ਵਿਚ ਇਹ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਅਜਿਹੀਆਂ ਕਾਮੁਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਪਾਪ ਦੀਆਂ ਭਾਗੀ ਹਨ ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵਧੇਰੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਵਿਚੋਂ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਇਕਾਂਗੀਆਂ "ਹੜਤਾਲ" ਤੇ "ਰੈਣ-ਬਸੇਰਾ" ਤੇ ਹਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਕਾ-ਦੁਕਾ ਨਾਟਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਕੋਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰਥਕ ਜਾਂ ਨਿਰਾਰਥਕ ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ । ਪ੍ਰਮੁਖ ਤੌਰ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਗੌਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਦੀ ਨਿਮਨ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਅਤੇ ਕਦੀ ਉਪਰਲੇ ਮੱਧ ਵਰਗ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹੈ । ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ **ਨਾਰਕੀ** (1952), ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ **ਕੰਚਨ ਮਾਟੀ** (1967), ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦਾ 'ਡਾਕਟਰ ਪਲਟਾ'' ਤੇ 'ਸੈਲ ਪੱਥਰ' (1946) ਅਤੇ ਹਰਸਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਜਿਗਰਾ** (1958), **ਕੁਲੱਖਣੇ** (ਮਾਨ.) **ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਨਰਕ** (1975) ਆਦਿ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ।

ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪਾਤਰ ਸਰਲ ਤੇ ਸਾਧਾਰਨ ਬੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਵਿਹਾਰਕ ਗੁੰਝਲਾਂ ਤੇ ਆਰਥਕ ਔਕੜਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਨ । ਰਾਜਸੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਥਵਾ ਬੌਧਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਅਭਾਵ ਹੈ । ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਕਹਰੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਕੇਵਲ ਵਿਹਾਰਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਪਹਿਚਾਣ ਤਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਕਿਸੇ ਡੂੰਘੀ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਹਿਚਾਣ ਦਾ ਭਾਵ ਸਿਰਜਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ ।

ਸਮਾਜ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਜੋਂ ਅਪਨਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਦਾ ਸਾਰੰਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਚਿੱਤਰਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਸਰੂਪ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਸ਼ਹਿਰੀ ਜੀਵਨ ਹੈ (ਅ) ਜਿਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁਖ ਤੌਰ ਤੇ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਾਨ ਮੱਧ-ਵਰਗ ਦਾ ਹੈ (ੲ) ਇਹ ਮੱਧ ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ, (ਸ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਵਿਹਾਰਕ ਤੇ ਆਰਥਿਕ ਹਨ ਅਤੇ (ਹ) ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਪਹਿਚਾਣ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਨੁਹਾਰ ਨਹੀਂ । ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਦੇ ਇਹ ਸੂਤਰ ਮਾਰਕਸ-ਵਾਦ ਦੀਆਂ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਕ ਤੇ ਵਰਗਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਦਾ ਅੰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ । ਇਸਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਉਪਰੋਕਤ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀਆਂ ਗਹਿਰ-ਗੰਭੀਰ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੜ੍ਹ-ਵਸਤੂਕਰਣ, ਵਿਤਰੇਕਤਾ,

ਸ੍ਵੈ-ਵਿਤਰੇਕਤਾ ਨਾਲ ਹੈ, ਦਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੂਤਰਾਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਤੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਦੀ ਸਪਰਸ਼ੀ ਸੁਰ ਇੰਨੀ ਮੱਧਮ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ ਤੇ ਵਰਗਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਪਾਟ ਸੁਰ ਵਿਚ ਵਿਲੀਨ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਫਰਾਇਡਵਾਦ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਉਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਜਿਥੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਰਥਕ, ਸਮਾਜਕ, ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਅਗ੍ਰ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਉਲੀਕਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਫਰਾਇਡਵਾਦ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸ਼ਰੀਰਕ ਤੇ ਕਾਮੁਕ ਇਕਾਈਆਂ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਥਮ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ । ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਆਰਥਕ, ਸਮਾਜਕ ਰਾਜਸੀ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਇਕਾਈਆਂ ਫਰਾਇਡਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸ਼ਰੀਰਕ ਤੇ ਕਾਮੁਕ ਇਕਾਈਆਂ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹਨ । ਫਰਾਇਡਵਾਦ ਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰੀ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਤੇ ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦਾ ਨਾਟਕ **ਧੂਣੀ ਦੀ ਅੱਗ** ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਉਲੇਖ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ । ਗਾਰਗੀ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ **ਸੌਂਕਣ** (1980) ਵਿਚ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਪੇਂਡੂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਭੁਲੇਖਾ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਉਸਦੀ ਅਸਫ਼ਲਤਾ ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਮਟਥਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ।

ਨਗਰੀ ਤੇ ਮਹਾਂ-ਨਗਰੀ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਆਧੁਨਿਕਤਾ-ਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਦੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿੱਤਰਗਤ ਨਾ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਕਾਮੁਕ ਪੀੜਾ ਤੇ ਕਲੇਸ਼ ਦੇ ਭਾਗੀ ਬਣ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਤਾਪ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਉਤੇ ਯੂਰਪ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ-ਵਾਦੀ ਤੇ ਐਬਸਰਡਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਵੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗੋਚਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ (ੳ) ਉਚਾਟ ਜੀਵਨ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਤੇ ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਸਦਾ ਸੀਮਤ ਚਿੱਤਰਪਟ ਹੀ ਹੈ (ਅ) ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਕਲੇਸ਼ ਤੇ ਸੰਤਾਪ ਸ਼ਰੀਰ ਤੇ ਕਾਮ ਦੀ ਉਪਜ ਹਨ (ੲ) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰੀਰ ਤੇ ਕਾਮ ਹੀ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਇਕਾਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ (ਸ)

ਆਰਥਿਕ ਰਾਜਸੀ, ਸਮਾਜਕ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਇਕਾਈਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਅਨੁਕਰਣ ਮਾਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਰ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਟਕਰਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਖ ਕਾਰਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਵਿਆਪੀ ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੰਢਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਬੋਧ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਂਤ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਸੇਠੀ ਦੇ ਨਾਟਕ ਕਿੰਗ **ਮਿਰਜ਼ਾ ਤੇ ਸਪੇਰਾ** (1965), **ਮਰਦ ਮਰਦ ਨਹੀਂ ਤੀਵੀਂ ਤੀਵੀਂ ਨਹੀਂ,** 'ਨੰਗੀ ਸੜਕ ਰਾਤ ਦਾ ਓਹਲਾ' ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਕਿਰਪਾ ਸਾਗਰ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵਸਤੂ ਕੱਚੇ ਮਾਲ ਦੇ ਨਿਆਈਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਤਾਂ ਮਹੱਤਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਰੋਖ ਮਹੱਤਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਿਜ ਲਾਲ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਤ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਤਿੰਨੋਂ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਸ੍ਰੋਤ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਕਲਾਕਾਰ** (1945), **ਦਮਯੰਤੀ** (1957), ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੋਂ ਅਤੇ **ਮੋਇਆਂ ਸਾਰ ਨਾ ਕਾਈ** (1958), **ਬੇੜਾ ਬੰਧਿ ਨ ਸਕਿਓ** (1955), **ਬੰਦਾ ਬਹਾਦਰ** (1985) ਤੇ **ਵੱਡਾ ਘੱਲੂਘਾਰਾ** (1986) ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਘੁੰਮਣ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ **ਰਾਣੀ ਕੋਕਲਾਂ** (1979) ਤੇ **ਰੋਡਾ ਜਲਾਲੀ** (1982), ਦੇ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਲੋਕਧਾਰਾ ਵਲ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ, ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ ਸੰਭਾਵੀ ਸ੍ਰੋਤ ਹੈ। ਮਿਥਿਹਾਸ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਆਕਾਂਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੋਕਧਾਰਾ ਇਸ ਆਕਾਂਖਿਆ ਦਾ ਹੁੰਗਾਰਾ ਭਰਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਆਕਾਂਖਿਆ ਵਿਚ ਢਲਿਆ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਜੋ ਆਧੁਨਿਕ ਨਾਟਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵਿਪਰੀਤ, ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਾਜਕ

ਜੀਵਨ ਵਿਚਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤਿਕ ਆਕਾਂਖਿਆ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵੇਗ ਨਾਲ ਘਟਾ ਕੇ ਗੌਣ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਇਹ ਕਰਤੱਵ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਨੁਗਾਮੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਇਤਿਹਾਸ ਵਾਲਾ ਕਰਤੱਵ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਅਤੀਤ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਮਹੱਤਵ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਸਾਰਥਕ ਦਿਸ਼ਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਤੱਤਪਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਨਾਟਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਇਤਿਹਾਸ ਤੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨਿਰੋਲ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ । ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਲਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੋਂ ਲਏ ਗਏ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਸੁਲਤਾਨ ਰਜ਼ੀਆ** (1973) ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਦਾ ਗਰੀਸ਼ ਕਰਨਾਡ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਤੁਗ਼ਲਕ** ਨਾਲ ਟਾਕਰਾ ਕਰਨਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ। ਤੁਗ਼ਲਕ ਵਿਚ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਦੇ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਮਚਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਨਿਹਿਤ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਾਟਕਕਾਰ **ਸੁਲਤਾਨ ਰਜ਼ੀਆ** ਵਿਚ ਇਹ ਕਰਤੱਵ ਕਾਮ-ਕ੍ਰੀੜਾ ਅਧੀਨ ਦੱਸ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਬਲਵੰਤ ਗਾਰਗੀ ਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਦੀ ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਤੋਂ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਬਣਨ ਹਿਤ ਅਪਣਾਈ ਹੈ।

ਮਿਥਿਹਾਸ ਤੋਂ ਅਪਣਾਏ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਵੀ ਆਧੁਨਿਕਤਾਵਾਦੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਨਿਰੋਲ ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਇਆ ਗਿਆ । ਬਹੁਤੀ ਵਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਮਿਥਿਹਾਸਕ ਮਹੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਸੌਂਕਣ** ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਹਿੰਦੂ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਵਰੋਸਾਏ ਭੈਣ-ਭਰਾ ਦੇ ਕਾਮ-ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਆਦਿ-ਕਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਨਾਟਕ ਵਿਚੋਂ ਉਘੜਦਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਪਾਤਰਾਂ ਦੇ ਕਲੇਸ਼ ਤੇ ਸੰਤਾਪ ਵਜੋਂ ਹੀ ਉਭਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ, ਚਰਨਦਾਸ ਸਿੱਧੂ, ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਆਤਮਜੀਤ ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ-ਖੇਤਰ, ਭਾਵ-ਖੇਤਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਖੇਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂ-ਜਗਤ ਵਰਤਮਾਨ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰਦਾ ਹੋਇਆ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਆਦਾਨ-ਪ੍ਰਦਾਨ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਨਹੀਂ ਮੋੜਦਾ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਵਰਤਮਾਨ ਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਪੇਖ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਜਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਵ ਆਧੁਨਿਕ, ਆਧੁਨਿਕ ਅਤੇ

ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦੀ ਝਲਕ ਉੱਤਰ-ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚੋਂ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਉਪਲੱਬਧ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਚਰਨ ਦਾਸ ਸਿੱਧੂ ਦੇ ਨਾਟਕ **ਸੁਆਮੀ ਜੀ** ਤੇ **ਇੰਦੂਮਤੀ ਸੱਤਿ ਦੇਵ,** ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦਾ "ਬਾਲਕ ਨਾਥ ਦੇ ਟਿੱਲੇ" ਤੇ "ਮਿਰਜ਼ੇ ਦੀ ਮੌਤ" ਤੇ "ਇਕ ਰਾਮਾਇਣ ਹੋਰ" ਅਤੇ ਆਤਮਜੀਤ ਦੇ **ਕਬਰਸਤਾਨ** ਤੇ "ਗੁਬਾਰੇ" ਨਾਟਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਤਾਪ, ਸਮਾਜਕ ਕਠੋਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਖੰਡਨ-ਮੰਡਨ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਾਂ ਦੇ ਪਾਤਰ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਮੂਲਾਂ ਦੇ ਦੁਖਾਂਤ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਾਸ ਵੀ ਕਰਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮਾਤਰ ਹੀ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ

ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦਾ ਆਹਰ ਇਕ ਦਿਲਚਸਪ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵਿਚ ਡੂੰਘੇ ਲਹਿੰਦੇ ਜਾਈਏ ਤਾਂ ਕਈ ਅਜਿਹੇ ਸਿੱਟੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਬਾਰੇ ਮੁੜ ਤੋਂ ਸੋਚਣ ਤੇ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੂਹਰੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਪਰੇਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਇਕ ਖੇਡ-ਕਲਾ (Performing art) ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦਰਸ਼ਕ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਉਂ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਚਾਰ ਹਾਲ ਵਿਚ ਬੈਠੇ ਦਰਸ਼ਕ ਸਮੂਹ ਤਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਦਰਸ਼ਕ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਸੰਚਾਰ ਨਾਲ ਬਾ-ਵਸਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਸਲਾ, ਤਿੰਨ ਧਰਾਤਲਾਂ ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ :

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ-ਨਾਟਕ-ਦਰਸ਼ਕ

ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਲੇਖਕ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ

ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਆਪਣੀ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਹੀ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਦੇ 'ਬਾਜ਼ਾਰੀ ਅਮਲ' ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਉਪਜ ਹੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਦੂਸ਼ਣ (Pollution) ਕਰਨ ਹਿਤ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਈ ਦਿਨਾਂ ਦੀ, ਇਸ ਸੈਮੀਨਾਰ ਦੀ ਬਹਿਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਗਰੂਕ ਲੇਖਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਨਿੱਤਰ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਮਲ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਤੇ ਆਪਰੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਜਾਂ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ। ਉਹ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਹੀ ਹਨ ਜਿਹੜੀਆਂ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ ਅਤੇ ਜਨਮਾਨਸ ਨੂੰ ਖੁਆਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਹੀ ਪੈਂਤੜੇ ਤੋਂ ਉਖਾੜ ਕੇ 'ਅਸਲੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ' ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੱਜ ਮੀਡੀਆ ਇਹੀ ਕੁਝ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। 'ਰਾਮਾਇਣ' ਵਰਗੇ ਸੀਰੀਅਲ ਕਰੋੜਾਂ ਦੇ ਜਨਸਮੂਹ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਪਲਾਇਨ ਕਰਵਾ ਕੇ ਅਤੀਤਮੁਖੀ ਹੋ ਕੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਰੰਪਰਕ ਨੇਮਾਂ ਤੇ ਚਲਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਸਥਾਪਤੀ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਸਹਿਜ ਨਾਲ ਕਰਦੀ ਜਾਵੇ, ਅਜਿਹੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਡੂੰਘੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਜਨ-ਸਮੂਹ ਦੀ ਸਮਝ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਪਰੰਪਰਕ ਸਾਧਾਰਨ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਸਥਾਪਤ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਪਿਛਲੱਗ ਬਣਿਆ ਤੁਰਿਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਥਾਪਤੀ ਵਲੋਂ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿਚ ਭੁਗਤਾਈ ਜਾਣ ਹਿੱਤ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ/ਕਲਾ ਮੰਡੀ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਉਂ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਕਾਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਵੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਮੈਂ ਤਾਂ ਕਹਾਂਗਾ ਕਿ ਇਹ ਚਰਿੱਤਰ ਹੀ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਬੜੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ/ਕਲਾ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦਾ ਆਇਆ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ/ਕਲਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਸਾਹਿਤ ਹਰ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਬਚਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਵੱਡੇ ਸਾਹਿਤ ਦੇ 'ਬਾਜ਼ਾਰੀ ਅਮਲ' ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ। ਤੁਲਸੀ ਦੇ 'ਰਾਮ ਚਰਿਤ ਮਾਨਸ' ਵਰਗੀ ਸ਼ਾਹਕਾਰ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ 'ਸਥਾਪਿਤ ਨੇਮਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਚਲਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਥਾਪਤੀ ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਕਬੀਰ ਵਰਗਾ ਸ਼ਾਇਰ ਵੀ ਹਰ ਸਮੇਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਕਾਗਤ ਕੀ ਲੇਖੀ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਆਖਨ ਕੀ ਦੇਖੀ' ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਇਸ ਸਹੀ ਅਮਲ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ

ਪਰਿਪੇਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੋਵੇ। ਸਾਧਾਰਣ ਨਜ਼ਰੇ ਵੇਖਿਆਂ ਇਹ ਕੋਈ ਬਹੁਤਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਮੁੱਖ ਚਰਿੱਤਰ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਹੈ।[1] ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਨਾਇਕ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਚਲਤ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਲ ਝਾਤੀ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਵੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਆਧੁਨਿਕ (ਮੈਂ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹਾਂ) ਦੇ ਅੱਠ ਦਹਾਕਿਆਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਨਿਗਾਹ ਮਾਰੀਏ ਤਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਲਹਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਕਿਤੇ ਵੀ ਅਜੇਹੀ ਲਹਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਜਿਸ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਲੋਕਮੁਖੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਥੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਖਤਰੇ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਨਹੀਂ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਲਹਿਰ ਆਪਣੀਆਂ ਰੂਪਗਤ ਅਤੇ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਵੀਆਂ ਪਹੁੰਚਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜੇ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਪਕੜ ਨਹੀਂ ਰਖ ਸਕੀ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਉਸ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਲੋਕਮੁਖੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਜਦ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਫੌਰਨ ਬਾਅਦ ਆਈ 'ਨਕਸਲਵਾਦੀ ਲਹਿਰ' ਆਪਣੇ ਲੋਕਮੁਖਤਾ ਵਾਲੇ ਚਰਿੱਤਰ ਕਾਰਨ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਬਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਤਾਜ਼ੀ ਉਦਾਹਰਣ ਪਿਛਲੇ ਪੰਜ ਸੱਤ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਤੋਂ ਚਲ ਰਹੀ ਪੰਜਾਬ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਚਲ ਰਹੀ ਤਥਾਕਥਿਤ ਵੱਖਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਫ਼ੀਡ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਕ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜਦ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਬੇਚੈਨੀ, ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨੀ ਤੇ ਤ੍ਰਾਸਦਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹਿੱਤ ਦਰਜਨਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

ਮੈਂ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨੂੰ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਇਕ ਵਿਸਤਾਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀਆਂ ਸੰਕਲਪਗਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਕਾਰਣ ਉਘਾੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਗੱਲ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਇਉਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੇਪਰ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਧਾਗਤ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖੇਡ-ਪਾਠ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਦਾ ਦੂਹਰਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਮਾਧਿਅਮ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਉਪਯੁਕਤ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਸਾਹਿਤ-ਰੂਪ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਵਧੇਰੇ ਸਿੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ

ਕੁਝ ਗਲਪਕਾਰ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਨਾਟਕ ਰਚਨਾ ਵਲ ਉਨਮੁੱਖ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ।[3] ਨਾਟਕ ਦੀ ਥੀਏਟਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਦੇ ਜਨਸਮੂਹ ਤਕ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ । ਜੀਵੰਤ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਹੋਰ ਮੀਡੀਆ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਧੇਰੇ ਅਸਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ।

ਹੁਣ ਇਥੇ ਹੀ ਅਸਲੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ "ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤ" ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਬਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਨਾਟਕ' ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੱਖਰੇ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ।

ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਹੋਰ ਅਗੇਰੇ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ । ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਤਿੰਨ ਨਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ : ਵਿਸ਼ਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬਰਤੋਲਤ ਬਰੈਖ਼ਤ, ਭਾਰਤੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਬੰਗਾਲੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਤੇ ਚਰਚਿਤ ਫਿਲਮ ਅਭਿਨੇਤਾ ਉਤਪਲ ਦੱਤ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਪੱਧਰ ਤੇ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ (ਭਾਵ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਵੀ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਭਾਰਤੀ ਪੱਧਰ ਦਾ ਕਲਾਕਾਰ ਹੈ) ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਖੱਬੇਪੱਖੀ ਸਾਮਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਹਿਤ ਸੁਚੱਜੇ ਯਤਨ ਕੀਤੇ ਹਨ । ਉਤਪਲ ਦੱਤ ਆਪਣੀ ਚਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਟੂਵਾਰਡਜ਼ ਏ ਰੈਵੋਲੂਸ਼ਨਰੀ ਥੀਏਟਰ (Towards a Revolutionary Theatre) ਵਿਚ 'ਡਾਇਲੈਕਟਿਸ ਆਫ਼ ਦਾ ਥੀਏਟਰ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਸ ਗੱਲ ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਰੋਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਭਿਨੇਤਾ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵੀ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਦਖ਼ਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ । ਨਾਟਕ ਅਭਿਨੇਤਾ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸ਼ਕ ਤਕ ਪੁੱਜਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਹੋਰ ਆਰਗਨ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਅਭਿਨੇਤਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਜੱਜ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਜੋਕੇ ਸਮਿਆਂ 'ਚ ਗਰੋਵਸਕੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਬਾਦਲ ਸਰਕਾਰ ਨੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਤੇ ਸ੍ਵੀਕਾਰਿਆ ਹੈ । ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਉਤਪਲ ਦੱਤ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਰਸ਼ਕ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ (Contradictions) ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ । ਉਹ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਤਜਰਬਾ ਮੰਚ ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ । ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਤੇ ਦੁਖ ਦਰਦਾਂ ਨੂੰ ਮੰਚ ਤੇ ਹੋ ਰਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੇਖਦੇ ਹਨ । ਇਉਂ ਦਰਸ਼ਕ (audience) ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੇ ਥੀਏਟਰ ਵਿਚ ਇਕ ਕੜੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।[4] ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਬਰੈਖ਼ਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਟਕ ਸੋਧਣੇ ਪਏ ਭਾਵ ਉਸਦੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਛਾਪਾਂ ਵਿਚ

ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।[5]

ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਇਸ ਗੱਲ ਵਲ ਧਿਆਨ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਨਾਟਕ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਾਰਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾਟਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਰਾਸਤ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਥੀਏਟਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹਨ। ਜੇ ਸਾਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੈਂ ਕਹਾਂ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤਾਂ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਮਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਾਟਕ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਬਣੇ ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਧਾਗਤ ਤੌਰ ਅਤੇ ਥੀਏਟਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵੀ ਸਥਾਪਨ ਕਰੇ ਭਾਵ ਉਹ 'ਨਾਟਕ' ਵੀ ਹੋਵੇ। ਮੈਂ ਇਥੇ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ 'ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ' ਸ਼ਬਦ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਰਚਨਾ ਹੀ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਵਾਹਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਆਪਣੀ ਵਿਧਾਗਤ ਵੱਖਰਤਾ ਅਤੇ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਅਮਲ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਂ ਅੱਗੇ "ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ" ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਛੇੜਦਿਆਂ ਉਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਹੜਾ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਅਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣਾ ਉੱਘੜਵਾਂ ਰੂਪ ਅਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮੈਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਕਾਲ-ਕ੍ਰਮਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਚਲਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮੁੱਚੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਥੀਏਟਰੀ ਪ੍ਰਸੰਗ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਥੇ ਉਸਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਉੱਘੜਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਹਿੱਤ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲੀਏ ਕਿ ਨਾਟਕ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਰੂਪਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਥੀਏਟਰੀ ਅਮਲ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਨਹੀਂ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਵਿਚ ਹੀ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਲੱਗਿਆਂ ਵੀ ਇਹ ਪ੍ਰਸੰਗ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਣਾ ਪਵੇਗਾ।

ਇਸ ਪ੍ਰਸੰਗ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਵਾਚਿਆਂ ਇਹ ਨੁਕਤਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਵੀ ਵੱਖਰੀਆਂ ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵੀ ਕੀਤੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਨਾਟ-ਸ਼ੈਲੀ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਚ ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ ਅਤੇ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ

ਸਮਾਜ ਸੁਧਾਰਕ ਰੂਪ ਗਾਰਗੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਰੰਗ ਅਤੇ ਸੇਖੋਂ ਦੇ 'ਕਲਾਕਾਰ' ਅਤੇ 'ਦਮਯੰਤੀ' ਆਦਿ ਨਾਟਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਈ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਚੋਖਾ ਦਖ਼ਲ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ 1980 ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਸਨਮੁਖ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਜਿਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਮਜਬੂਤੀ ਨਾਲ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਬਰੈਖ਼ਤ ਦਾ ਐਪਿਕ ਥੀਏਟਰ। ਇਹ ਥੀਏਟਰ ਨਾਟ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਵਿੱਥ ਤੇ ਰੱਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਮਦਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਰੈਖ਼ਤ ਦੇ ਵਿੱਥ-ਸਿਧਾਂਤ (Theory of Alienation) ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਬਰੈਖਤ ਨੇ ਅਨਅਰਸਤੂਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਭਾਵੁਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸਗੋਂ ਨਾਟਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਹੋਵੇ ਕਿ ਸਿੱਧਾ ਉਸ ਦੀ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਟੁੰਬੇ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਕ ਸਥਿਤੀਆ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਥੀਏਟਰ ਵਿਚ ਕਲਾਕਾਰ, ਗੀਤ ਕੋਰਸ, ਵੱਡੇ ਵੱਡੇ ਸੀਨ. ਸਾਈਨ ਬੋਰਡ, ਫ਼ਿਲਮ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ, ਮੁਖੌਟੇ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਭਿਨੇਤਾ ਸ਼ੈਲੀ, ਸਪਾਟ ਪਾਤਰ, ਖੰਡਿਤ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਵਿਅੰਗਾਤਮਕ ਵਾਰਤਾਲਾਪ, ਸੰਗੀਤ, ਰੋਸ਼ਨੀ, ਸਟੇਜ, ਡਿਜ਼ਾਇਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ। ਬਰੈਖਤ ਦੀ ਐਪਿਕ ਥੀਏਟਰ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੇ ਇਸਤੇਮਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਲਮੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਨਰਕ', ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ ਦਾ 'ਦੋ ਘੜੀਆਂ ਦਾ ਨਾਟਕ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਰਖਦੇ ਹਨ। ਤਿੰਨੇ ਨਾਟਕ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਸੰਗ ਰਾਹੀਂ ਸਮਕਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਲੰਮੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਨਰਕ' ਰਾਜਨੀਤਕ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟਾਚਾਰ ਦੇ ਸ਼ਿਕਾਰ ਆਮ ਆਦਮੀ ਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਮਾਏਦਾਰੀ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਉਪਜ ਤਥਾਕਥਿਤ ਡੈਮੋਕਰੇਸੀ ਦੀ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਮੌਜੂਦਾ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਨਿਜੀ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਸਰੋਕਾਰ ਕੁਰੱਪਸ਼ਨ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਹ ਕੁਰੱਪਸ਼ਨ ਨਿਆਂ ਦੇ ਹਰ ਅੰਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਮ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਜਾਲ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਕੱਲ੍ਹ, ਅੱਜ ਤੇ ਭਲਕ', ਇਸ ਸਿਸਟਮ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਫਸਰਸ਼ਾਹੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰਾਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਚਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕਾਬਜ਼ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਲੋਕ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਮਲ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਵਿੱਥ ਤੇ ਰਖ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਅਨਪੜ੍ਹ ਸ਼ਾਹ ਦੇ ਮੰਤਰੀ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਸਹਿਜਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਸ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹਰ ਅੰਗ

ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ ਨਕਸਲ-ਵਾਦੀ ਲਹਿਰ ਦੀ ਉਡਾਣ ਤੇ ਫੇਲ੍ਹ ਹੋ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਾਚਦਾ ਹੋਇਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਅਮਲ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੇ ਮਾਨਵੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਸਮਨਵੈ ਹੋਵੇ। ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਇਹ ਅਣਗੌਲਿਆ ਨਾਟਕ ਕਈ ਐਸੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲਕੋਈ ਬੈਠਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਉਜਾਗਰ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਮਾਨਵੀ ਸਰੋਕਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਅਮਰਜੀਤ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਬਰੈਖ਼ਤ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਜੋ ਅੰਸ਼ਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਣ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਨਾਟਕ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਰਚੇ ਗਏ ਜਿਵੇਂ ਹਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਹਾਜੀ ਸੁਲਤਾਨ', ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦਾ 'ਮਿੱਤਰ ਪਿਆਰਾ' ਜਸੂਜਾ ਦਾ 'ਇਕ ਹੀਰੋ ਦੀ ਤਲਾਸ਼', ਹਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ 'ਨਿਜ਼ਾਮ ਸੱਕਾ' ਅਤੇ ਅਮਰਜੀਤ ਗਰੇਵਾਲ ਦਾ ਨਵਾਂ ਨਾਟਕ 'ਚੂਹੇ ਦੌੜ' ਆਦਿ। ਬਰੈਖ਼ਤ ਦਾ ਨਾਹਰਾ (Hand the world. It needs it) ਹੈ। ਵੇਖਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਟਕਕਾਰ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ ਦਰਸ਼ਕ ਨੂੰ ਕਿਹੜੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਸਿਫ਼ਤੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਵੇ। ਹਰਸ਼ਰਨ ਦਾ ਇਕ ਇਕ ਪਾਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਆਖਦਾ ਹੈ : ਅਸੀਂ ਗ਼ੈਰ ਸੋਸ਼ਲਿਸਟ ਸਮਾਜ ਦੇ ਹੱਥੋਂ ਮਾਰ ਖਾ ਰਹੇ ਹਾਂ।[7] ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕੁਝ ਇਕ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਬਹੁਤਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਘਾੜਦਾ ਹੋਇਆ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਲ ਹੀ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਐਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦਾ ਜਿਥੇ ਜਾ ਕੇ ਦਰਸ਼ਕ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿਚ ਸਿਫ਼ਤੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਵੇ। ਲੇਕਿਨ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੇ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਸਮਰਥਾ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੁਝ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਐਬਸਰਡ ਥੀਏਟਰ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਆਤਮਜੀਤ ਦਾ 'ਲੋਕਨਾਥ', 'ਅਕਲਮੰਦ', ਹਵਾ ਮਹਿਲ', 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਕਾਣੇ' ਅਤੇ ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦਾ 'ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਦਕਾਰਾ' ਆਦਿ ਅਜਿਹੇ ਨਾਟਕ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਟਕ-ਕਾਰਾਂ ਨੇ ਐਬਸਰਡ ਥੀਏਟਰ ਦੀ ਕੇਵਲ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ।[3] ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾ ਦੋਵੇਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਰਾਜਨੀਤਕ ਚੇਤਨਾ ਜਗਾਉਣ

ਵਾਲੇ ਨਾਟਕ ਰਚੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਇਕ ਇਤਫ਼ਾਕ ਹੈ ਜਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੱਲ ਕਿ ਦੋਹਾਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਨਾਟਕਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਅਮਲ ਲਈ 'ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਿਆਖਿਆ' ਨਾਲੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਧੇਰੇ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਪਛਾਣ ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਬਹੁਤਾ ਨਾਟਕ 'ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਟਕ' ਦਾ ਸਰੂਪ ਉਘਾੜਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਈ. ਸੀ. ਨੰਦਾ ਦੇ ਸੁਹਾਗ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 74 ਸਾਲ ਬਾਅਦ (1987) ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਾਟਕ ਸਾਧੂ ਸਿੰਘ ਦੇ 'ਹਾਏ ਨੇ ਧੀਏ ਮੋਰਨੀਏ' ਵਿਚ ਵੀ ਜਿਉਂ ਦੀ ਤਿਉਂ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫ਼ਰਕ ਕੇਵਲ ਵਿਧੀ ਦਾ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਕਾਰਨ 'ਸਮਾਜ' ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪਿਛੇ ਕਿਹੜੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਨ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਘਾੜਨ ਵਾਲਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਅਨੁਪਸਥਿਤ ਹੈ।

ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਇਕ ਵੱਡਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪੇਸ਼-ਕਾਰੀ ਹੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮੁੜ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ 'ਨਾਟ-ਸ਼ੈਲੀ' ਵਲ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਪੱਚੀ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਚਰਨਦਾਸ ਸਿੱਧੂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕ, ਅਜਮੇਰ ਔਲਖ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਆਤਮਜੀਤ ਦੇ ਨਵੇਂ ਨਾਟਕ (ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦਾ ਕੀ ਰੱਖੀਏ ਨਾਂ, ਸੀਣਾਂ, ਅਜੀਤ ਰਾਮ) ਮੁੜ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਵਲ ਮੁੜਦੇ ਹਨ। ਨਾਟਕ 'ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਜ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਸਮਾਜਿਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਦਾ ਸਵਾਲ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਕ ਅਪਵਾਦ ਹਾਲੇ ਵੀ ਬਾਕੀ ਹੈ ਤੇ ਉਹ ਹੈ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ। ਮੈਂ ਮੁੱਢ ਵਿਚ ਬਰੈਖ਼ਤ ਅਤੇ ਉਤਪਲ ਦੱਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹ ਨਾਂ ਬਚਾ ਲਿਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਥੇ ਆ ਕੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਦਾ ਕੇਂਦਰ-ਬਿੰਦੂ ਹੀ ਇਸ ਨਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ।

ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਵਾਹਦ ਐਸਾ ਨਾਟਕਕਾਰ ਤੇ ਰੰਗਕਰਮੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੀ ਨਵੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਾਮਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਿਸਟਮ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਥੀਏਟਰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਦਰਜਨ ਦੇ ਕਰੀਬ ਨਾਟਕਾਂ (ਕਰਫਿਊ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਪੁਆੜੇ ਦੀ ਜੜ੍ਹ, ਕੋਲਾਜ ਤੇਰਾ ਨਾਂ ਪੰਜਾਬ ਰਾਜ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦਾ ਆਦਿ) ਰਾਹੀਂ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਨੁਕਤਿਆਂ ਬਾਰੇ

ਬਹਿਸ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਨੂੰ 'ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਉਸਾਰਨ' ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਸ ਨੇ ਜਿਹੜੀ ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ 'ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ'। ਇਹ ਗੱਲ ਕਈਆਂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਨਵੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਲਹਿਰ ਦਾ ਮੋਢੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਨਾਟਕ ਹਿੰਦੀ ਤੇ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਹੋ ਕੇ ਸਮੂਹ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਖੇਡੇ ਗਏ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸੂਬਿਆਂ ਦੇ 'ਲੋਕ' ਜੇ ਕਿਸੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਹੀ ਹੈ। 'ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ ਰਾਹੀਂ ਐਨੀ ਮਕਬੂਲ ਹੋਈ ਕਿ ਪੂਰੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਇਕ ਥੀਏਟਰੀ ਮਾਹੌਲ ਸਰਗਰਮ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਫੈਲਾਅ ਦਿੰਦਿਆਂ ਮੰਚ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਈ ਨਵੇਂ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦਰਸ਼ਨ ਮਿਤਵਾ (ਏਧਰ ਉਧਰ ਕਿਥੋਂ ਤਕ) ਜਗਦੀਸ਼ ਸਿੰਘ ਟੌਟੀ ਬਾਤਿਸ਼ (ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸਭ ਬੰਦੇ), ਰਾਜਿੰਦਰ ਭੋਗਲ (ਨਕਲਾਂ) ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਨ।

'ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੇ ਦੋ ਪੱਖ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ, ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਥੀਏਟਰ ਦਾ ਲੋਕ-ਮੁਖੀ ਮੁਹਾਵਰਾ ਤਾਂ ਸਿਰਜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਟਕ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਜ਼ਬਰਦਸਤ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਿਖਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰੰਤੂ ਕੇਵਲ 'ਇਹ ਹੀ' ਸਮੁੱਚਾ ਥੀਏਟਰ ਦਾ ਰੂਪ-ਅਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ 'ਸਾਡੇ ਸਮਿਆਂ' ਦੀ ਲੋੜ ਅਧੀਨ ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਇਸ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਾਟਕ ਆਪਣੀ ਰੂਪਗਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਥਾਪਨ ਤੋਂ ਟੁੱਟਦਾ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਰਚਨਾ ਨਿਰੋਲ ਭਾਸ਼ਣ ਬਣ ਕੇ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਮੁੱਢਲਾ ਨੁਕਤਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਇਹ ਸਾਧਨ ਆਪਣੀ ਰੂਪਗਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਅੰਗੀਕਾਰ ਕਰੇ।

ਹੁਣ ਸਥਿਤੀ ਬੜੀ ਵੱਖਰੀ ਜਿਹੀ ਹੈ। 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ' ਸਿਰਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਨਾਟਕ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਲ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਵੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੰਢਾ ਕੇ ਜਾਂ ਅਰਧ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਮੁੜ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਵਲ ਉਨਮੁਖਤਾ ਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਟਕ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪਰੰਪਰਕ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਤੋੜ ਕੇ 'ਨੁੱਕੜ ਨਾਟਕ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ। ਇਸ ਦੂਜੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅਜ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਥੀਏਟਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅੱਗੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਲਈ ਥੀਏਟਰ ਨਹੀਂ ਸੀ ਤੇ ਹੁਣ

ਥੀਏਟਰ ਲਈ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਹੁਣ ਥੀਏਟਰ ਲਈ ਨਾਟਕ ਲਿਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰਸ਼ਰਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀ ਲਹਿਰ ਦੇ ਬਾਕੀ ਨਾਟਕਕਾਰਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਨਾਟਕ 'ਥੀਏਟਰ ਤੋਂ ਨਾਟਕ' ਦੀ ਹੀ ਯਾਤਰਾ ਹਨ। ਤੀਜਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਥੀਏਟਰ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਰੂਪ ਤੇ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਕਿਹੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਹੁਣ ਇਸ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਇਕ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਨਾਟਕ ਦੋ ਸਿਖਰਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਨਾਟਕ ਹੈ ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ। ਭਾਵ ਇਹ ਨਾਟਕ ਕਿਸੇ ਉਘੜਵੀਂ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ (ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਨਾਟਕ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ)। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਲੋਕ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦਾ ਥੀਏਟਰੀ ਅਮਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਉਹ 'ਨਾਟਕ' ਨਹੀਂ ਬਣ ਰਿਹਾ। ਭਾਵ ਨਾਟਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਗਤ ਲੱਛਣ ਨਹੀਂ ਉਘਾੜ ਰਿਹਾ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਸਿਖਰਾਂ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਨਾਟਕ ਕਿਹੜਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਿਰਜੇਗਾ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸੋਚਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ

1. ਕਮਲਾ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਰਾਜੇਂਦ੍ਰ ਅਰੁਣ (ਸੰਪਾਦਕ)—**ਨਾਟਕ ਦੀ ਇਬਾਰਤ,** ਮੱਧ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਸੰਮੇਲਨ, ਭੋਪਾਲ, 1983, ਪੰਨਾ 74.
2. ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੇ 1985-86 ਸੈਸ਼ਨ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਬਤੌਰ 'ਵਿਜ਼ਿਟਿੰਗ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ' ਦਿੱਤੇ ਭਾਸ਼ਣ ਦੀ ਮੂਲ-ਸੁਰ।
3. ਇਥੇ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਜ਼ਿਕਰਯੋਗ ਹੈ। 1977 ਵਿਚਲੇ 'ਅੰਨ੍ਹੇ ਘੋੜੇ ਦਾ ਦਾਨ' ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਹਦਾ ਕੋਈ ਨਾਵਲ ਨਹੀਂ ਛਪਿਆ ਪਰ ਉਹ ਨਾਟਕ ਲਿਖਣ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਨਾਟਕਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪੁਸਤਕ ਵੀ ਛਪਾਈ ਹੈ 'ਨਿੱਕੀ ਮੋਟੀ ਗੱਲ' (ਨਾਨਕ ਸਿੰਘ ਪੁਸਤਕਮਾਲਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1984)। ਉਸ ਨੇ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਿਚ ਮੰਨਿਆ ਵੀ ਕਿ ਨਾਟਕ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਧੇਰੇ ਹੈ ਤੇ ਉਸੇ ਲਈ ਉਹ ਏਧਰ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਇਕ ਨਿੱਜੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਿਚ ਗਲਪਕਾਰ ਰਾਮ ਸਰੂਪ ਅਣਖੀ ਨੇ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੀ। ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਕਿਰਪਾਲ ਕਜ਼ਾਕ ਨੇ ਵੀ ਇਕ ਨਾਟਕ 'ਕੰਧਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਜੋ ਖੇਡਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।
4. Utpal Dutt, Towards a Revolutionary Theatre, M.C. Sarkar & Sons Pvt. Ltd., Calcutta, 1982, p. 15.

5. Ibid, p. 17.
6. ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ (ਡਾ.), ਬਰੈਖ਼ਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ, ਸ੍ਰੀਮਤੀ ਦਵਾਰਕੀ ਦੇਵੀ ਮੈਮੋਰੀਅਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪਟਿਆਲਾ, 1983, ਪੰਨਾ 15.
7. ਹਰਸ਼ਰਨ ਸਿੰਘ, 'ਉਦਾਸ ਲੋਕ', ਸੁੰਦਰ ਬੁਕ ਡਿਪੂ, ਜਲੰਧਰ, 1985, ਪੰਨਾ 49.
8. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, 'ਸਾਹਿਤ : ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ, ਆਰਸੀ ਪਬਲਿਸ਼ਰਜ਼, ਦਿੱਲੀ, 1987, ਪੰਨਾ 122.
(ਨੂਰ ਨੇ ਇਹ ਗੱਲ ਕੇਵਲ ਆਤਮਜੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਕਹੀ ਹੈ ਪਰ ਔਲਖ ਤੇ ਵੀ ਇਹ ਇਵੇਂ ਹੀ ਢੁੱਕਦੀ ਹੈ।)

ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਲਗਭਗ ਅੱਧੀ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਲੇਖਕਾਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ । ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਚੌਥੇ ਦਹਾਕੇ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਇਹ ਭਰਮ ਫੈਲ ਗਿਆ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮਸਲਾ ਹੱਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਜਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਜਮਾਤੀ-ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਬੀੜਾ ਚੁਕਿਆ ਸੀ ਪਰ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਪਰੰਤ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲਗ ਪਿਆ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਅਸਲੀ ਮਸਲੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਸਮਝਿਆ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਹਿੰਦੇ ਰਹੇ, ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੀ ਹੈ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਰਥਾਤ ਸਾਡੇ ਲੇਖਕ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ, ਸਮਾਜਵਾਦ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਵੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਜਾਂ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ

ਪੈ ਗਏ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਅਤੇ ਹਰਮਨ ਪਿਆਰਾ ਲੇਖਕ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਿੰਮਤ ਸਿੰਘ ਸੋਢੀ ਵਲੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਉੱਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਈ ਕਿ ਉਸ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਤਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਪੁੱਠੇ ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਤਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ਨਹੀਂ।

ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਦਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਭੁਲੇਖੇ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਨੇਕਾਂ ਵਾਰੀ ਅਸੀਂ ਸਿਖਿਆ ਜਾਂ ਭੁਚਲਾਵੇ ਅਤੇ ਤਿਲ੍ਹਕਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਝਣ ਲਗ ਪੈਂਦੇ ਰਹੇ। ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿਚ ਅਰਥਾਤ ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਤਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਨਿਰਮਿਤ ਜਾਂ ਨਕਲੀ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅੰਤਰਮੁਖੀ, ਕਾਲਪਨਿਕ, ਖ਼ਿਆਲੀ, ਅਵਾਸਤਵਿਕ, ਆਤਮਨਿਸ਼ਠ ਸੰਕਲਪ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਵੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਫਲਸਫਾ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਬੜੇ ਲੰਮੇ ਅਰਸੇ ਤਕ ਅਸੀਂ ਨਿੱਜੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਫਲਸਫੇ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਿੱਦ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੋਚ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਾਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਪੁੱਠੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਭੁੱਲਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਬੜਾ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੀ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਦੇ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਉਸਾਰੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਕਿਸੇ ਇਕੱਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਵਿਵੇਕਹੀਣਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਵੇਕਹੀਣ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਉਪਰਾਲਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਕਈ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਵੀ ਉਸਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਵੇਕਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਵਿਵੇਕ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਹੀ ਯਤਨ ਹਨ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਰੂਪ ਨਵੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਹੁੰਚਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਘੜਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ 'ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ' ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸਮਝਣਾ ਸਹਿਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਉਨਤੀ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ

ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ । ਜੇ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਜੇ ਸਾਡੀ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਗੱਲ ਸਹੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ । ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਗੱਲ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤਿ ਧਾਰਮਿਕ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ । ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਨਿਰਖਣ, ਪਰਖਣ, ਘੋਖਣ, ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀਆਂ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਵੱਖਰੀਆਂ ਅਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਹਨ । ਜੇ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਰਸਪਰ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਸੋਝੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ ਤਾਂ ਉਹ ਹੋਰ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਹੋਵੇ ਸਾਡੇ ਵਲੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਮਝ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ।

ਇਥੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ । ਜੇ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਡੀ ਵਿਧੀ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ ਤਾਂ ਮਾਰਕਸੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਸਾਡੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੁੱਠੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਪੁੱਠੀ ਚੇਤਨਾ ਅਖਵਾਏਗੀ । ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਗਿਆਨ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਧਰਮ ਹੈ ਉਹ ਰੱਬ ਵਿਚ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹੀ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਸਭ ਕੁਝ ਕਰਨ-ਕਰਾਵਣ ਹਾਰ ਰੱਬ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰਸਪਰ ਵਿਰੋਧ ਉਪਜਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੀ ਨਹੀਂ । ਧਾਰਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲਾ ਸਮਾਜ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚਿੰਤਾਵਾਂ, ਤਣਾਓ, ਤੌਖਲੇ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹੇ, ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਵੀ ਬਾਹਰ ਰੱਬ ਉਤੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ, ਰੱਬ ਨੂੰ ਸੌਂਪਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ । ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ । ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਰੱਬ ਦਾ ਪ੍ਰਛਾਵਾਂ ਮਾਤਰ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਸਾਹਮਣੇ ਸਾਰੇ ਆਦਰਸ਼, ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਕੀਮਤਾਂ ਰੱਬ-ਆਧਾਰਿਤ, ਸਦਾ-ਸਹਿਤ, ਸਦੀਵੀ ਅਤੇ ਅੰਤਮ-ਰੂਪ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀਆਂ ਹਨ । ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਹੈ ਨਹੀਂ ਸੋ ਅਜਿਹੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਉਪਜਣ ਦੀ ਵੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਉਪਜਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਅਤੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਵਿਗਸਣ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ । ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੇ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤਿ ਧਾਰਮਿਕ ਦੀ

ਥਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਿਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲਿਵ, ਸਮਾਧੀ, ਮਨਨ ਆਦਿ ਦੀ ਥਾਂ ਗਿਆਨ, ਬੁੱਧੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਤਰਕ ਆਦਿ ਉਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿਤਾ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉਤੇ ਉਸਨੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਪਕੜ ਢਿੱਲੀ ਹੋਣ ਨਾਲ ਹੀ ਭੌਤਿਕੀ ਜਗਤ ਪ੍ਰਤਿ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਸੰਭਵ ਹੋਈ ਹੈ ਪਰ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਜੇਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪ ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਗਿਆਨ ਉਸਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਲਿਆ ਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੀ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੇ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ।

ਸਾਰੇ ਧਰਮਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੇ ਵੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਦਾ ਜਾਂ ਨਿਮਰ, ਤਿਆਗੀ ਅਤੇ ਲਿਵ ਵਾਲੇ ਮਹਾਂਪੁਰਖਾਂ ਦਾ ਗੁਣਗਾਇਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਵਿਚ ਜਿੰਨੀ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ, ਉਤਨੀ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਧਰਮਾਂ ਵਾਂਗ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਨੇ ਵੀ ਨਿਮਰਤਾ, ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਸਾਦਗੀ ਨੂੰ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਾਰਤਕ ਦੀਆਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਅਰਥਾਤ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਉੱਘੜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਪਰੋਕਤ ਸਰੂਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਖੀਆਂ ਦੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਜਿਹੜਾ ਸਰੂਪ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ਰਧਾ ਉਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਤਰਕ ਉਤੇ ਨਹੀਂ। ਜੀਵਨੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਚੇਤ ਹੀ ਜਨਮਸਾਖੀਆਂ ਅਜੇ ਵੀ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਹਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਤਕ ਵੀ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਜੀਵਨੀ ਲਿਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੰਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਹੀ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤਰਾਂ ਤਕ ਮਹਾਨ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਪ੍ਰਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਾਰਕ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਕੇਵਲ ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਤਕ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਧਰਮ ਹੈ, ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਧੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਰਹੇਗੀ।

ਜਦੋਂ ਉਤਪਾਦਨ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਦਲਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਤਬਦੀਲੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਵਿਰੋਧ ਪਹਿਲਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕ੍ਰਿਤ-ਵੰਡ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸੁੰਗੜਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਸਰੂਪ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਧੀ, ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸੁੰਗੜੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਲਾਲ ਸਿੰਘ 'ਕਮਲਾ ਅਕਾਲੀ' ਰਚਿਤ ਸਫਰ-

ਨਾਮਾ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਬਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਘੁੰਮਦਿਆਂ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਮ ਦਿਤੇ ਹਨ ਉਹ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਲੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਨਵੀਆਂ ਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਚਿਤਰਤਾ ਕਰਕੇ ਸਲਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਫਰਨਾਮੇ ਵਿਚ 'ਕਮਲਾ ਅਕਾਲੀ' ਨੇ ਪੱਛਮ ਦੀਆਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਤਾਂ ਦਿਤੇ ਹਨ ਪਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਮੇਰੀ ਧਾਰਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਫ਼ਰਨਾਮੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦੇ ਮਾਡਲ ਉਤੇ ਉਸਰੇ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ 'ਮੇਰਾ ਵਲਾਇਤੀ ਸਫਰਨਾਮਾ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 'ਨਿਰਭਉ-ਨਿਰਵੈਰ' ਤਕ ਹਰ ਲੇਖਕ ਨੇ ਵਚਿੱਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜਿਆ ਵਿਸਮਾਦੀ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਵਚਿੱਤਰ ਗੱਲ ਇਹ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਤਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਸਾਰਨ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਧਾਰਮਿਕ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੀ ਪ੍ਰਚਾਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਆਦਿ ਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਰਤਕਕਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਉਤੇ ਜੁੜੇ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਆਪਣਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਖੇਤਰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਵੀ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਅਤੇ ਵਾਰਤਕਕਾਰ ਬਣੇ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਧਰਮ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਰਤਕਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੂੰ ਵੀ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨਾਲੋਜੀ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸਾਡੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਰਤਕਕਾਰਾਂ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀ ਆਪਣੀ ਅਸਫਲਤਾ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚਲੀ ਆਪਣੀ ਸਫਲਤਾ ਨੂੰ ਸਫਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸੋ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਪ੍ਰਤਿ ਜਿਹੜਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਰਤਾਕਾਰਾਂ ਨੇ ਉਸਾਰਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਉਤੇ ਉਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਚਾਰਨ ਅਤੇ ਪੱਕੇ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਣ ਲਗ ਪਏ ਹਾਂ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਰਤਕਕਾਰਾਂ ਵਲੋਂ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਨਾਂ ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖੇ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ। ਭਰਮ-ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਲੀਹਾਂ ਉਤੇ ਉਸਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਭੁੱਲਣਾ

ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ ! ਜਿਹੜੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹਨ ਉਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਬਾਕੀ ਸਭ ਭਰਮ ਭੁਲੇਖੇ ਹਨ ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਾਰਤਕਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਲਪਨਾ ਉਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬਲ ਦਿਤਾ ਗਿਆ ਹੈ । ਸੋ ਸਾਡੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਕਲਪਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ । ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੱਥਾਂ ਵਾਲੀ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਉਡਾਰੀਆਂ ਵਾਲੀ ਵਾਰਤਕ ਵਧੇਰੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ । ਇਸੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਦੀ ਵਾਰਤਕ ਨੂੰ ਵਾਰਤਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ । ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਰਤਕਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਮੀਰੀ ਗੁਣ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਭੌਤਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਥਾਂ ਆਦਰਸ਼ਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਿਥ ਲੈਂਦੇ ਹਨ । ਉਹ ਜਾਂ ਅਤੀਤ ਵਲ ਮੁੜ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰਾਂਗਲੇ ਸੁਪਨੇ ਉਸਾਰਨ ਲਗ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਉਹ ਉਦਾਸੀਨ ਹਨ ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਥੇ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਤਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਕਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਬਾਹਰੀ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਕਸ ਦੱਸਦਾ ਹੈ । ਇਵੇਂ ਹੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ । ਇਵੇਂ ਚੇਤਨਾ (ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ) ਮੁਢੋਂ-ਸੁਢੋਂ ਹੀ ਇਕ ਸਾਮਾਜਿਕ ਉਪਜ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਵਿਪਰੀਤ ਰੁਚੀ ਅਧੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਾਲਾ ਮਹੱਤਵ ਦੇਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਬੜੀ ਬਲਵਾਨ ਹੈ । ਇਵੇਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਤੋੜ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਮਹੱਤਵ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਅਚੇਤ ਯਤਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ । ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਉਹ ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਗਿਆਨੀ ਦਿੱਤ ਸਿੰਘ ਡਾ. ਚਰਨ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ, ਭਾਈ ਕਾਹਨ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਰਣਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਜੋਧ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਦੀ ਲਿਖੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਵੱਡਾ ਭਾਗ ਪੜ੍ਹਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ । ਇਹ

ਵਾਰਤਕ ਲੇਖਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਵੇਕ ਵਲ ਧਿਆਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਅਤੇ ਜੋ ਦਿੰਦੇ ਵੀ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਨਹੀਂ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਹੀ ਸਮਾਧਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਾਰਤਕਕਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਜਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ (ਜੇ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇ) ਉਪਜਦੀ ਹੈ ਉਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਧਰਮ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਰਥਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ।

ਇਹ ਵੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤਾਂ ਵਲੋਂ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਤਪੰਨ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਯੁਗ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਚ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਘੜਦੇ ਹਨ, ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਆਰਥਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਵੇਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਮਾਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਸਿਤ ਹੋਈ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਸਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਧੀਨ ਕਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਥਿਤੀ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤ ਵਲੋਂ ਉਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵੀ ਉਹ ਉਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਹੀ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਵੇਂ ਜੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਦੇ ਨਿਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹੀਏ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਕਰਦੇ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਅਮਰੀਕਨਾਂ ਵਾਂਗ ਜੰਟਲਮੈਨ ਅਤੇ ਜਗਿਆਸੂ ਬਣਨ ਅਤੇ ਵਿਚਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਰਹੇ ਹੋਣ। ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਲੇਖਕ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸ਼ੈਲੀਕਾਰਾਂ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਏ ਹਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉਤੇ ਪੱਛਮੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਰੰਗ ਬੜਾ ਗੂੜ੍ਹਾ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਉਸ ਵਲੋਂ ਅਮਲ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਤੇ ਉਸਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਰੋਲ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤ ਉਤਪਾਦਕ ਵਸੀਲਿਆਂ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਬਣਾਈ ਰਖਦੀ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਥੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਰਪੱਖ ਹੈ ਉਥੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪੱਖਪਾਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਉਸਰਦੀਆਂ ਹਨ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਉਸ ਦੀ ਸਮਕਾਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸ਼੍ਰੇਣੀ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਰਪੱਖ ਗਿਆਨ ਹੈ ਪਰ ਵਿਗਿਆਨ ਉਦੋਂ ਤਕ ਹੀ ਨਿਰਪੱਖ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਚੇਤ ਹੀ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਹਾਕਮ ਜਮਾਤ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰਨ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਲੁਕੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੜਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਜਮਾਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਲਾਲ ਸਿੰਘ ਕਮਲਾ ਅਕਾਲੀ, ਪ੍ਰੋ. ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, ਸ. ਸ. ਅਮੋਲ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਵਾਰਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਧੌਰਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਬਣਾ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸੇ ਭਾਂਤ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਭਾਂਤ ਦਾ ਅਚੇਤ ਮਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਪਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਾਂ ਉਤੇ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਛੁਪੇ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵਿਗਿਆਨ ਅਚੇਤ ਮਨ ਵਿਚ ਬੈਠੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ-ਸੁੱਢੋਂ ਖ਼ਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਣਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਧਰਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਤਾਂ ਉਘਾੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਗੁਰਬਖ਼ਸ਼ ਸਿੰਘ ਪ੍ਰੀਤਲੜੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਿੰਸੀਪਲ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਨੇ ਉਘਾੜੇ ਹਨ, ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਿਆਂ-ਕਰਦਿਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਲੇਖਕ ਧਰਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਹੀ

ਪੁਨਰ-ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ।

ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਰਪੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਭੌਤਿਕ-ਵਿਗਿਆਨਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਧੇਰੇ ਉਪਯੋਗੀ ਅਤੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜੇ ਸਾਮੰਤਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਹਾਕਮ-ਜਮਾਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ ਤਾਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਸਗੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਢੌਂਗ ਰਚਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣੇ ਵਿਗਿਆਨ ਹੋਣ ਦਾ ਢੌਂਗ ਰਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣਿਕ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਅਸਲੀ ਆਧਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੈਂਤੜਾ ਹੈ।

ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਜਗਤ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਵਿਚ ਉਪਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਤਰਕ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਤਰਕ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀਆਂ ਸ੍ਵੈ-ਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿਚ ਵੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਗੁਲਾਮ ਲੋਕ ਜੇਤੂਆਂ ਜਾਂ ਮਾਲਕਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਅਪਨਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਦੁਖ ਭੁਲਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਜੋਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਵਾਰਤਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਾਰਤਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਆਦਰਸ਼ ਵੀ ਮਿੱਥ ਲਿਆ ਹੈ। ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਵੰਨਗੀ ਨਿਬੰਧ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਜ ਵੀ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲਾ ਨਿਬੰਧ ਰੂਪ ਸਾਡਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਵਾਰਤਕ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬੜੀ ਪੁਰਾਣੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਸੰਨ 1947 ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਸਿਕ ਪੱਤਰਕਾਵਾਂ ਵਿਚਲੀ ਵਾਰਤਕ-ਵੰਨਗੀ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਧਾਰਣਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦੀ

ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਸਰੋਤ ਧਰਮ ਹੈ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਜਿਹੀ ਵਾਰਤਕ ਜੀਵਨ ਪ੍ਰਤਿ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਚਾਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਗਿਆਨ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਾਰਤਕ ਪ੍ਰਤਿ ਅਸੀਂ ਲਗਭਗ ਅਵੇਸਲੇ ਹੀ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਅੱਜ ਕਲ੍ਹ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਦੇਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਉਸ ਦੀ ਅੰਦਰਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਰਥਾ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਮਰਥਾ ਦੇ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁਖ ਸੋਮੇ ਅਤੇ ਆਧਾਰ ਹਨ: ਅਨੁਭਵੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਸਾਹਿਤ।

ਅਜੋਕਾ ਯੁਗ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਯੁਗ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਪਾਸੇ ਵਲ ਹੋਰ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਰੋਕੇਗੀ ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਘੇਰਾ ਵੀ ਸੁੰਗੜ ਜਾਵੇਗਾ। ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨ ਸਾਹਿਤ ਖੇਤਰ ਦੀ ਲਲਕਾਰ ਪ੍ਰਤਿ ਸਾਂਵਾਂ ਨਾ ਉਤਰ ਸਕਣ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਸਾਹਿਤ-ਕਾਰਾਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ ਵੀ ਅਨੁਭਵੀ-ਸਾਹਿਤ ਰਚਣ ਵਲ ਹੀ ਰੁਚਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਭਰੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਹੋਰ ਭਰਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖਾਲੀ ਖੁਲ੍ਹੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਚਰਣ ਲਈ ਕੋਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਜਿਹੜੇ ਨਮੂਨੇ ਮਿਲਦੇ ਵੀ ਹਨ ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਗਿਣੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਸ਼ੈਲੀ ਅਜ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਸ਼ਰਧਾਤਮਕ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਡੀ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਨਿਆਇ-ਵਿਵੇਕ ਵਾਲੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਹੀਂ ਪਾਈ। ਇਹ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਵੀ ਅਸੀਂ ਸ਼ਰਧਾਤਮਕ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਾਰਤਕ ਦਾ ਯੁਗ ਅਜੇ ਆਉਣਾ ਹੈ। ਵਾਰਤਕ-ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਰਵੋਤਮ ਰੂਪ ਲੇਖ ਜਾਂ ਨਿਬੰਧ ਦੀਆਂ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨੀਆਂ ਵੰਨਗੀਆਂ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਦੁਰਭਾਗਵਸ ਇਸੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਔੜ ਅਤੇ ਖੜੋਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੰਢਾ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਸੋ ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ ਦੇ ਸਰਬਪੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਯਥਾਰਥਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ, ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਸ਼ੈਲੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਵੇਕ ਉਤੇ ਉਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਅਤਿਅਧਿਕ ਲੋੜ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ

ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਦੂਸਰੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਮਲ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਖੇਤਰ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਵਾਂਗ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਸਪਸ਼ਟ,/ਸੁਨਿਸਚਿਤ/ਵਿਗਠਿਤ ਹਾਜ਼ਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਨਾਲੋਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਰੂਪ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਪਛਾਣਨਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸਰੂਪ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਇਕਹਿਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਧਾਰਣੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਪਰੋਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ, ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਸ ਪੜਾਅ ਤੇ ਹੋਵੇ । ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

ਦੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪਰਤਾਂ, ਪਾਸਾਰਾਂ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰੀਏ, ਇਹ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰ ਲਈਏ :

ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਮੁੱਢਲੇ ਘੱਟ ਵਿਕਸਤ ਦੌਰ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਜੋਕੀ ਵਿਕਸਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਕ ਰੌਚਕ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਕਿ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਧੜਕ ਹੋ ਕੇ ਸਿਰਫ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨਦੇ ਅਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਵਰਗ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ ਤੇ ਉਤਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਤਨਾ ਕਿ ਇਹ ਉਸਦੇ ਹਿਤ ਵਿਚ ਹੋਵੇ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ/ਵਰਗ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਮਾਜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕੂਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਪਛਾਨਣੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਿੱਧੇ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਝੁਠਲਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਨਿਰਪੱਖ, ਬੇਲਾਗ ਰਹਿਣ ਦਾ ਨਿਰਮੂਲ ਤਰਕ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰਿਆਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ/ਪੱਖਪਾਤੀ ਹੋਣ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਗੱਲ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਆਲੋਚਕ, ਆਲੋਚਨਾ-ਕ੍ਰਿਤ, ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਿਰਪੱਖ, ਬੇਲਾਗ ਜਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਖੌਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ-ਮੁਕਤ, ਨਿਰਪੱਖ, ਸੁਤੰਤਰ, ਬੇਲਾਗ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨਾ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ, ਪਰ ਜਟਿਲ ਅਤੇ ਔਖਾ ਕਾਰਜ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰਖ/ਪਛਾਣ ਬਿਲਕੁਲ ਸਿੱਧੀ, ਸਪਾਟ ਤੇ ਸਰਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ। ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਐਲਾਨੀਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪਾਇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ/ਵਿਰੋਧ ਹੋਵੇ। ਜਿਵੇਂ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਚਿੱਤਰ ਵਿਚੋਂ ਰੂਪਾਇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਸੰਭਵ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵੀ, ਇਵੇਂ ਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਹ ਵਾਪਰਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਐਲਾਨੀਆ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਤੇ ਅਸਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ/ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਾਇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਿਚ ਮੂਲੋਂ ਅੰਤਰ ਹੈ।

ਇਹ ਵਰਣਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਆਲੋਚਕ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖਰੇ ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹਿਲੂ ਜ਼ਰੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਵੇਕਲੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਕਰਦੀ ਨਿਹਾਇਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਮੁੱਚੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਸਾਮਾਨਯ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਵਰਗਾਂ/ਉਪਵਰਗਾਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜਦੇ ਹਾਂ, ਅਜਿਹਾ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੋੜ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੀਮਾ ਵੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਕਾਸ-ਰੁਖ਼ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੋ ਮੁੱਖ ਦੌਰਾਂ ਵਿਚ ਨਿਖੇੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

1. ਅਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਦੌਰ
2. ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਦੌਰ

1. ਅਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਦੌਰ :

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਮੁੱਢਲੇ ਘੱਟ-ਵਿਕਸਿਤ ਪੜਾ, ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤਕ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ 'ਅਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਦੌਰ' ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਨਿੱਗਰ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਸ਼ਾਲੀ ਦੇਣ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਿਤਕ ਕ੍ਰਿਤ/ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ। ਦੌਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਿਆਂ ਕੁਝ ਮੂਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਾਂਝਾਂ ਅਤੇ ਵਖਰੇਵਿਆਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਛਾਣ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਪੂਰਵ ਭਾਂਤ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਅਹਿਮਦਯਾਰ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਹੈ (1) ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਨੇ ਵੀ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਰੂਪ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਅਹਿਮ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ। ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ ਸਬੰਧੀ ਸੂਖਮ ਅਨੁਭਵੀ ਲਹਿਜੇ ਵਿਚ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰ-ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। (2) ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਸਾਧਾਰਣ ਬੌਧਿਕ ਸੂਝ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਸਦੀ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਸਨਾਤਨੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਤਮਕ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੌਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਸਾਹਿਤ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਲਵਾਨ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮੱਰਥ ਹੋਇਆ ਹੈ।

2. ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਦੌਰ :

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਨਿਵੇਕਲਾ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿੱਧਾਂਤਬੱਧ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਮਲ ਦਾ ਸਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਬਹੁਵਿਧ, ਬਹੁ-ਦਿਸ਼ਾਵੀ ਤੇ ਬਹੁ-ਪਾਸਾਰੀ ਵਿਕਾਸ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਣਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਮੇਤ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਖਾੜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਸ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦੌਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਮੁਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

1. ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ
2. ਉਦਾਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ
3. ਬੁਰਜੁਆ ਨਵੀਨਤਾਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ
4. ਰੂਪਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ।

1. ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ :

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਤ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਜੀਵਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਜਿਹੜਾ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਮੂਲ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਹੀ ਜੀਵਨ ਤੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਜੋ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਕਲਾਕ੍ਰਿਤ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਧੀਨ ਸਿਰਜੀ ਸਵੀਕਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅੱਗੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪਾਸਾਰਾਂ, ਪਹਿਲੂਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਨੂੰ ਇਕ ਇਕਾਗਰ ਅਤੇ ਸੁਨਿਸਚਿਤ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਧਾਰਾ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਸਮਰੱਥਾ ਅਨੁਕੂਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਇਸੇ ਅਨੁਕੂਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਆਮਦ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵ-

ਵਾਦੀ, ਸੁਧਾਰਵਾਦੀ ਤੇ ਨਿਰੋਲ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਤਮਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਚੌਖਟੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ/ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪਿਰਤ ਪਾਈ। ਉਸਨੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਸਾਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਸੰਗ, ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼, ਜਮਾਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਿਤ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਤਕ ਲਗਭਗ ਸਭ ਮੁੱਖ ਸਾਹਿਤਿਕ ਧਾਰਾਵਾਂ, ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਸਿਰੜੀ, ਨਿਰੰਤਰ ਘਾਲਣਾ ਕੀਤੀ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਸਮਝ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਮਕਾਨਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਈ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਉਲਾਰ ਗਲਤ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਸਥਾਪਕ ਵੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜੀ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਵਿਚਾਰੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਰਲ ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਇਸ ਮਨੌਤ ਤੋਂ ਚਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿਚ ਸਮਾਜ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀਆਂ ਰੁਚੀਆਂ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਸਦੇ ਹਿਤ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। (3) ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਮਨੌਤ ਨਾਲ ਇੰਨੀ ਸਤਹੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਸਰੂਪ, ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਗੰਭੀਰ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਅਤੇ ਉਲਾਰ ਮਨੋਬਿਰਤੀਆਂ ਸਮੇਤ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਪਰਿਪੇਖ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਹੀ ਹੈ।

ਸੇਖੋਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਉੱਤਰ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਮੁਲਾਂਕਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ, ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਅਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਅਰਥਾਤ ਉਪਰਲੀ-ਜੁਗਤ ਅਤੇ ਅੰਦਰਲੀ ਜੁਗਤ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ, ਸਮਕਾਲੀ ਜਮਾਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਵਿਚਲੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੇ ਨਿਖੇੜਾ, ਲੇਖਕ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਉਸਦੇ ਸਿਰਜੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰੂਪਾਇਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਸਹੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਰ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਆਧੁਨਿਕ ਕਾਲ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਠੋਸ ਸਾਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮੁੱਚੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਬਦਲਿਆ ਭਾਵੇਂ ਉਸਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਅਜੇ

ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਇਸੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਅਗਲਾ ਨਾਂ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਸਮਝ ਦਾ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਅਮਲ ਬਣਾ ਕੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਕਲਪਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਥਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਲੋਕਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ।

ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸ਼੍ਰੰਖਲਾ ਸੁਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਪਸਾਰ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ-ਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਵਿਕਸਿਤ ਪੜਾ ਦੀ ਸਮਰਥ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਡਾ. ਤੇਜਵੰਤ ਸਿੰਘ ਗਿੱਲ, ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ, ਡਾ. ਕੇਸਰ ਸਿੰਘ ਕੇਸਰ, ਡਾ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ, ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ, ਪ੍ਰੋ. ਰਘਬੀਰ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਗਿੱਲ ਆਦਿ ਆਲੋਚਕ ਅਸਰਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮਹੱਤਵ-ਪੂਰਣ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪੜਾਅ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਤੇ ਵਿਹਾਰਿਕ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਮੂਲੋਂ ਇਕ ਨਹੀਂ ਪਰ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸਾਂਝ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਕਸਿਤ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਨਵੀਨਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਨਿਵੇਕਲੇ ਸਰੂਪ ਦਾ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਮੁਹਾਂਦਰਾ ਉਸਾਰਨ ਪ੍ਰਤਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੁਚੱਜੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨੇ ਨਿਵੇਕਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਵਿਚ ਵਿਕਸਦਿਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਰੂ, ਬਹੁ-ਚਰਚਿਤ ਅਤੇ ਮਾਣਯੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦਾ ਲਖਾਇਕ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਾਰਥੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ।

2. ਉਦਾਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ :

ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਸਮਵਿਥ ਪਰ ਇਸ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਕ ਹੋਰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਧਾਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਦਾਰ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ, ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਿਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਮਾਨਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗ-ਬੋਧ, ਯਥਾਰਥ ਵਿਵੇਕ ਜਾਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਵੇਕ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜੀ ਮਸਲੇ ਨਿਖੇੜੇ ਤੇ ਨਜਿੱਠੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਦਾਰ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਕਸਿਤ ਆਧੁਨਿਕ

ਚਿੰਤਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਉਪਜੇ ਮਨੁੱਖਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਭਾਵੇਂ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਪਰ ਇਸਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੇ ਫ਼ੈਸਲਾਕੁਨ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਬਲਕਿ ਸੱਚ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਈ ਵਾਰ ਮਕਾਨਕੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀਆਂ ਗੰਭੀਰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਇਸ ਨੇ ਸ਼ਾਸ਼ਤਰ ਵਰਗੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜੁੱਟ ਸਿਰਜ ਕੇ ਲੋਕ-ਹਿਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਟੂ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਆਹਰ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਾਮਾਜਿਕ ਮਸਲਿਆਂ ਉਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਕੇ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸਿਰਜਣ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਫੁਟਕਲ ਨਿਬੰਧ ਉਪਲਬਧ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਆਲੋਚਕ ਡਾ. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਹਨ। ਡਾ. ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਧੇਰੇ ਜਟਿਲ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਪੁੱਠ ਕਾਰਣ ਆਪਣੇ ਆਂਤਰਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਬੁਰਜੁਆ ਹਿਤ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣ ਪ੍ਰਤਿ ਇਕ ਹੱਦ ਤਕ ਭ੍ਰਾਂਤੀਆਂ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਫਲ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ ਨੂੰ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਮੰਨਣ ਤਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀਆਂ ਮੂਲ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਬੇਬਾਕ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਉਹ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾ, ਸੁਚੇਤ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦੇ ਅਸਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸਦੇ ਗਲਤ ਸਰੂਪ ਤੋਂ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਨਿਰਮੂਲ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।[4] ਪ੍ਰੋ. ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਬੁਰਜੁਆ ਪਰਿਪੇਖ ਹੈ, ਜੋ ਨਵੀਨਤਾ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਨਜਿੱਠਣ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਨੇ 'ਨਵੀਨਤਾ ਦੇ ਆਤੰਕ ਦੀ ਸ਼ਿਕਾਰ' ਆਲੋਚਨਾ ਕਿਹਾ ਹੈ।[5] ਆਧੁਨਿਕਵਾਦੀ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰ-ਵਾਦੀ (Subjective idealist) ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਾਰੂ ਹੈ, ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਹ ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਪ੍ਰਤਿ ਰੁਚਿਤ ਹੈ।

4. ਰੂਪਵਾਦੀ/ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ :

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਜੋਕੇ ਵਿਕਸਿਤ ਦੌਰ ਵਿਚ ਇਹ

ਆਲੋਚਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚਰਚਿਤ ਅਜਿਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਕੁਝ ਇਕ ਪੱਛਮੀ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ' ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਪ੍ਰਚਾਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਬੁਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਉਪਜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੇ ਅਧਾਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਸੁਚੇਤ ਬਦਲ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਸੁਚੇਤ ਅਚੇਤ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਤਪੰਨ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਜੁਆਬ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ।

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਾਰਾ ਅਧੀਨ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਕਸਿਤ ਪੱਛਮੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੇ ਹੀ ਬਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਪਰਿਪੇਖ ਹੀ ਹੈ। ਫਲਸਰੂਪ ਰੂਸੀ ਰੂਪਵਾਦ, ਨਵ-ਅਮਰੀਕੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਦੇ ਉਹੀ ਸੰਕਲਪ ਸਿੱਧਾਂਤ ਜਾਂ ਚਿੰਤਕ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਆਂਤਰਿਕ ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸਾਰ ਵਿਚ ਰੂਪਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਸਨ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਵਿਚੋਂ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਲੋਚਕ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਜਾਣ ਬੁਝ ਕੇ ਉਪੇਖਿਅਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜਾਣੇ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿਆਪਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜੀ ਮਸਲਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨਾਲ ਸੀ ਜਾਂ ਹੋਣ ਪ੍ਰਤਿ ਸ਼ੰਕਾ ਵੀ ਸੀ।

ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿਧੀਮੂਲਕ-ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਤਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ ਸਵੀਕਾਰਦੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ-ਅਨੁਸ਼ਾਸਨੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਸੰਦਰਭਾਂ, ਅੰਤਰ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਮੂਲੋਂ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਬਾਹਰਾ ਪ੍ਰਵਾਨਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਰੂਪਗਤ ਬਣਤਰ ਦਾ ਸਿਰਫ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਤਕ ਮਹਿਦੂਦ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ (ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਕੀਮਤ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਪ੍ਰਤਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ) ਨੂੰ ਗ਼ੈਰ ਵਾਜਬ ਸਵੀਕਾਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਂਦ ਦਾ ਠੋਸ ਅਤੇ ਪਛਾਣਨਯੋਗ

ਸਰੂਪ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਲੇਖ 'ਅੱਧ-ਚਾਨਣੀ ਰਾਤ' ਥੀਮਕ ਅਧਿਐਨ,[7] ਅਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ[8] ਦੇ ਇਸ ਨਾਵਲ ਬਾਰੇ ਲਿਖੇ ਲੇਖਾਂ ਦਾ ਜ ਇਜ਼ਾ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਸਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੁਝ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਬਾਹਰੇ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਰਹੀ ਜਿਹੜੇ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਸਰੋਕਾਰ ਸਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜ, ਇਤਿਹਾਸ, ਮਨੁੱਖ, ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵਰਗ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਯਤਨ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਕੀਤੇ ਗਏ।[9] ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ, ਇਸਦੀ ਸ੍ਵੈ ਸਿੱਧ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ, ਸਿਰਫ ਰੂਪਗਤ ਤੱਤਾਂ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ ਸਬੰਧਾਂ ਤਕ ਅਧਿਅਨ ਸੀਮਤ ਕਰਨਾ, ਸਿਸਟਮ ਸੰਰਚਨਾ, ਰੂਪ, ਭਾਸ਼ਾ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਅਮੂਰਤੀਕਰਣ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਹੋਰ ਮੁੱਖ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਸਮੇਤ ਸਮੁੱਚੇ ਆਲੋਚਨਾ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਮੂਲ ਪਰਿਪੇਖ ਬਣਾਉਣਾ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਮੁੱਖ ਸੰਸਥਾਪਕ ਤੇ ਪ੍ਰਵਕਤਾ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵਿਭਿੰਨ ਨਵੀਨ ਸੰਕਲਪਾਂ, ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਦਾ ਬਹੁਤਾ ਕਾਰਜ ਭਾਵੇਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, ਡਾ. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤਕ ਡਾ. ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਦੇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਡਾ. ਕੰਵਰ ਤੇ ਡਾ. ਨੂਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੀਮਤ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਉਲੰਘਣ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਹਾਜ਼ਰ ਹਨ ਪਰ ਇਸ ਨੇ ਅਜੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸਾਰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।

ਰੂਪਵਾਦੀ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪਵਾਦੀ ਚੌਖਟੇ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਵੇਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੇ ਸੰਰਚਨਾ ਸਬੰਧੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਤ ਵੀ। ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਕਸਿਤ ਬਰਜੁਆ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ (Objective idealist) ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਸਾਹਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜੀ ਮਨੁੱਖੀ ਮਸਲੇ ਦੇ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸਦੇ ਅਰਥਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਪੂਰਣ ਉਪੇਖਿਅਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਪਣਾ ਕੇ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਰੂਪਗਤ ਤਕਨੀਕੀ

ਅਧਿਅਨ ਨੂੰ 'ਸਾਹਿਤ ਵਿਗਿਆਨ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਪ੍ਰਤਿ ਅਗ੍ਰਸਰ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਆਲੋਚਨਾ ਅਜੋਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਵਜੋਂ ਚਰਚਿਤ ਹੋਈ ਤੇ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ ਤੇ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਵਰਗ ਵਿਚ ਇਹ ਇਕ ਫ਼ੈਸ਼ਨ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁਖਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨਾਲ ਤਿੱਖੇ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਹੈ।

ਹਵਾਲੇ ਤੇ ਪਾਦ-ਟਿੱਪਣੀਆਂ :

1. ਹੰਝੂ ਡੋਲ੍ਹਣ, ਮੂੰਹੋਂ ਨਾ ਬੋਲਣ ਦੋਹੜੇ ਦਰਦ ਜਿਗਰ ਦੇ।
   ਸਾਣ ਚੜ੍ਹੇ ਹੋਏ ਖੰਜਰ ਵਾਂਗੂ, ਖੁਭਣ ਵਿਚ ਜਿਗਰ ਦੇ।
   ਅਹਿਮਦਯਾਰ, ਅਹਿਸਨੁਲ ਕਸਿਸ, (ਸੰ.) ਪ੍ਰੋ. ਪਿਆਰ ਸਿੰਘ, ਪੰ. 271
2. 'ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਮੋਏ ਬੰਦਿਆਂ ਦੇ ਮਿੱਠੇ ਬਚਨ ਕਵਿਤਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।'
   ਪ੍ਰੋ. ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ, ਖੁਲ੍ਹੇ ਲੇਖ, ਪੰ. 20
3. ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ
4. 'ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਸਮਾਜ ਲੁੱਟ ਖਸੁੱਟ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਸਿਰਜਿਆ ਹੋਇਆ ਸਾਹਿਤ ਵੀ ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਹੈ।'
   ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ, ਪੰ. 1381
   'ਇਹ ਨਾਟਕ (ਮਰਦ ਮਰਦ ਨਹੀਂ, ਤੀਵੀਂ ਤੀਵੀਂ ਨਹੀਂ) ਲਿਖ ਕੇ ਸੇਠੀ ਨੇ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਲਈ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਤੇ ਪਰਖਣਾ ਅਸੰਭਵ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗਾ।'

ਤਲਖ਼ ਤੁਰਸ਼ ਸ਼ੀਰੀਂ, ਪੰ. 109

5. ਕੰਵਲਜੀਤ ਕੌਰ ਢਿੱਲੋਂ, ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਭੂਮਿਕਾ, ਪੰ. 6
6. ਜਸਬੀਰ ਸਿੰਘ ਆਹਲੂਵਾਲੀਆ, ਨਵੇਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ੀਲ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪਿਛੋਕੜ, ਪੰ. 10.
7. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਰਚਨਾ ਸੰਰਚਨਾ, ਪੰ. 24
8. ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ, ਸੇਧ, ਜਨਵਰੀ ਫਰਵਰੀ ਮਾਰਚ, 1979.
9. 'ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਉੱਤਰ ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਮੂਲ ਅੰਤਰ ਇਹੋ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਇਤਿਹਾਸ ਮਾਡਲ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਮਾਡਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਸਿਸਟਮੀ, ਪੰ. 42.

10. 'ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ (ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ) ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅਧਿਅਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ; ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਸਟਮ ਮੂਲ ਨਿਰਪੇਖ ਹੈ।'
    ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਅਨ, ਪੰ. 104
11. ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਅਤੇ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ, ਸੋਧ, ਮਾਰਚ ਅਪ੍ਰੈਲ, 1981.

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ

—ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਟਿੱਪਣੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨੀ ਖਾਸਾ ਦੁਸ਼ਵਾਰ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੁਸ਼ਵਾਰ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਅਜੇਹੀਆਂ ਮੰਜ਼ਿਲਾਂ ਤੈਅ ਕਰ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨਾ ਹਾਰੀ ਸਾਰੀ ਦਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਜੇ ਆਪਣੀ ਅਜੇਹੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਉਪਰ ਲਗਾਏ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਬੜੇ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਜ਼ਮ ਕਰ ਸਕੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਤੇ ਬਦਲਾ-ਲਊ ਭਾਵਨਾ ਦੇ। ਅਧਿਏਤਾਵਾਂ ਨੇ ਵੀ ਅਜੇ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਸ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰ ਰਾਹੀਂ ਸਾਖਸ਼ਾਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਉਪਰ ਉਸਰੀ ਹੋਵੇ। ਚਿੰਤਨ ਇਕ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੇ ਨਿਰੰਤਰ ਉਪਜਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ

ਦੇ ਹੱਲ ਰਾਹੀਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਾਂ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਹਉਮੈ ਇਸ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਮਤ ਉਪਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹੱਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਮੈਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪਰਖਣ-ਜੋਖਣ ਦਾ ਹੀਆ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਰੰਭਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ "ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ" ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ-ਇਤਿਹਾਸ-ਪਾਠਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਪਾਠਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ-ਚਰਚਾ ਸ਼ਾਮਿਲ ਨਹੀਂ। ਇਤਿਹਾਸ ਪਾਠਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੋ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੀਤੀਆਂ ਕਾਲਕਮ੍ਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ-ਪਾਠਾਂ ਵਿਚ ਸਿਰਫ ਅਮੂਰਤ ਨੇਮਾਂ ਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰਭੂਤ ਅਗਰਭੂਮਨ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਾਹਿਤ-ਪਾਠਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਤਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ "ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ" ਦੇ ਆਰੰਭ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਵਾਦੀ (Controversial) ਰੰਗਣ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਮੈਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਆਰੰਭ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਹੀ ਦਰਅਸਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲਾ ਵਿਸਮੇਕਾਰੀ ਪਰਿਤਰਤਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ, ਉਪਭਾਵੁਕ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਬਿਰਤੀ ਵਾਲੀ, ਇਕੜ੍ਹੀਕਰਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ, ਹੱਲਾਸ਼ੇਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਮਾਨ ਮੰਨਣ ਵਾਲੀ ਮਿਥਕ ਕਥਨਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧਾਰਣ ਬੁੱਧ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਆਦਿ ਭਾਂਤ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਤੋਂ ਪਿਛੇ ਕਿਸੇ ਗੰਭੀਰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਗਠਨ (Structure of knowledge) ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦੇ ਆਗ਼ਾਜ਼ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਆਰੰਭ ਨਾਲ ਜੋੜ ਲੈਣਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਤਿਕਥਨੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ।

ਇਸ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਰਾਜਸੀ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਨੈਤਿਕ, ਸੁਹਜਾਤਮਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤਕ ਜਾਂ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਵਿਛੁੰਨਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਜਨਮ ਕਿਸੇ

ਦੈਵੀ-ਕ੍ਰਿਸ਼ਮੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਤਹਿ ਵਿਚ ਤਤਕਾਲੀਨ ਸਮਾਜਕ, ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਬਣਤਰਾਂ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਨਮਦੀ ਕਿਵੇਂ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਹੱਲ ਲਈ ਮਾਨਵੀ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚੋਂ ਮਾਨਵ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਮਾਜੀ ਵਰਤਾਰੇ ਤੇ ਘਟਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ ਕੋਈ ਵਤੀਰਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਵਤੀਰਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਫਲਸਫੇ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕਤਾ ਹੈ। ''ਫਲਸਫਾ, ਬਰੋਦੋਵ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਮਾਜਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਕ ਰੂਪ ਹੈ; ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਸਤੀ ਅਤੇ ਬੋਧ ਦੇ ਆਮ ਕਾਨੂੰਨ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਹਸਤੀ ਦੇ ਸਬੰਧ ਬਾਰੇ ਸੰਕਲਪ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫਲਸਫੇ ਦੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ: ਬੋਧਾਤਮਕ, ਵਿਧੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ। ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਆਮਿਆਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਲ ਅਤੇ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਤੀਰੇ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਹੋਇਆ ਸਿਸਟਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਐਸੇ ਅਸੂਲਾਂ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਹੜੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਬੋਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।''[2]

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿਚ ਪਛਾਣਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਨਾਲ ਵੀ ਵਾਕਫ਼ੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹਨ: ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਕਿਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤਕ ਅਪੜਦੀ ਰਹੀ ਹੈ? ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਕੀ ਸਰੂਪ ਹੈ? ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਭਾਰੀ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੈ ਵੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ? ਉਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਵਾਕਫ਼ੀ ਪਾਏ ਬਗ਼ੈਰ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਉਪਰ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨੀ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਸਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤੋਂ ਪੂਰਬਲੇ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਸਮੀਖਿਆ, ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਖੋਜ ਰਲਗੱਡ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕਿਸੇ ਖਾਨੇ ਅੰਦਰ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਦੌਰ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਫੌਰੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਸੀ ਅਤੇ ਕੋਈ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਚੌਖਟਾ ਵੀ ਵਿਕਸਿਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਹੋਇਆ। ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਮੌਲਾ ਬਖਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ ਨੇ

ਮਜ਼ਹਬੀ ਭੇਦ ਭਾਵ ਤੋਂ ਬੇਲਾਗ ਰਹਿ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀਅਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਧੀਨ **ਚਸ਼ਮਾ-ਏ-ਹਯਾਤ** (1913) ਅਤੇ **ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀਰੇ** (1932) ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਪਰ ਉਸ ਪਾਸ ਜੋ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਸੀ, ਉਹ ਸਾਧਾਰਣ-ਬੁੱਧ (Common Sence) ਉਪਰ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਰ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਜੀਵਨੀ-ਮੂਲਕ ਵੇਰਵੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਉਹ ਅਕਸਰ "ਬਾਜ਼ਿਆਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੈ", "ਬਹੁਤਿਆਂ ਦਾ ਖਿਆਲ ਹੈ" ਅਤੇ "ਇਕ ਰਵਾਇਤ ਮੁਤਾਬਕ" ਆਦਿ ਜੇਹੇ ਸਾਧਾਰਣ ਬੁੱਧ ਉਪਰ ਟਿਕੇ ਕਥਨਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਂਦਾ ਸੀ। ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਉਸਦੇ ਬਹੁਤੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਉਪਰ ਛਾਈ ਹੋਈ ਸੀ। ਅਸੰਤੁਲਨ ਇਸ ਹੱਦ ਤਕ ਸੀ ਕਿ ਸ਼ਾਇਰੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਘੱਟ ਤੇ ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸੀ। ਸਮੁੱਚੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸੁਰ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਸੀ ਅਤੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ। ਸ਼ਾਇਰਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਾਇਰੀ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਪਿਛੇ ਉਸਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸੀ। ਇਹ ਧਾਰਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਜਮ ਤੋਂ ਵਿਛੁੰਨੀ ਹੋਣ ਸਦਕਾ ਲੋਕ-ਧਰਮ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਹੀ ਵਿਚਰੀ। ਕੁਸ਼ਤਾ ਨੇ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ, ਗੁਰੂ ਰਾਮਦਾਸ, ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਤੇ ਕਿੱਸਾਕਾਰਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਬੰਧ ਲਿਖੇ। ਉਸ ਨੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਲਈ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤਿ ਠੀਕ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਰੁਚੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਤੇ ਮਕਬੂਲ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੇ ਬਗ਼ੈਰ। ਉਸ ਵਲੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵੇਰਵੇ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦਾ ਹੀ ਸੰਖਿਪਤ ਅਤੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ ਉਪਰ ਬਦਲਿਆ ਰੂਪ ਸਨ। ਜਨਮਸਾਖੀ ਦੇ ਸਤਹੀ ਤੇ ਉਪਰਲੇ ਸਰੂਪ ਨੂੰ ਉਹ ਅੰਤਿਮ ਸੋਚ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਸਨੂੰ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ। ਇੰਜ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਹ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਜਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਰੂਪ ਤਕ ਤਾਂ ਨਾ ਅਪੜਦਾ, ਲੋਕਮਨ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸੱਖਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਨਮੂਨਾ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ। ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਧੁੰਦ ਵਿਚ ਲਪੇਟ ਕੇ ਸਮਝਣਾ/ਵਿਆਖਿਆਉਣਾ ਉਸਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚਲੇ ਸਮੂਹਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅੰਗ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਹਿੱਸਾ ਵੀ। ਉਸਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਇਹ ਵੇਰਵੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣ ਸਕੇ ਬਲਕਿ ਉਸਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਅਸਾ ਮਨੋ-ਕਲਪਿਤ ਸੰਦਰਭ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਹੜਾ ਅਰਥ-ਨਿਖਾਰ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਿਚ

ਵਾਧਾ ਬਣਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਦੀ ਹਾਲਤ ਵੀ ਕੁਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤੀ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ। ਉਸਦੀ ਅਧਿਐਨ-ਯਾਤਰਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਰਾਇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲੇ ਨਾਂ, ਜਾਤ, ਨਿਵਾਸ ਸਥਾਨ, ਪਿਤਾ ਦਾ ਨਾਂ, ਜਨਮ-ਮਿਤੀ, ਵਿਆਹ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੇਖਕ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ/ਮਿੱਥਾਂ, ਔਲਾਦ, ਅੰਤ, ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੋਈ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਮੁੱਢਲੀ ਤੇ ਆਮ-ਸਾਧਾਰਣ ਵਾਕਫ਼ੀ ਦੇ ਕੇ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਵੇਰਵੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਰਾਇ ਨੂੰ ਰੀਝਾਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ-ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਸਦਾ ਮਕਸਦ ਤਤਕਾਲੀਨ ਲੋਕਮਾਨਸ ਵਿਚ ਵਸੇ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਲੋਕ-ਰਾਇ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣ ਜਾਂ ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਲੋਕ-ਰਾਇ ਦੀ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਲਈ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਆਹੂਤੀ ਵੀ ਨਾਲੋ-ਨਾਲ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਧਿਏਤਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸੇ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਲੋਕ-ਮੰਨਤਾਂ ਅਤੇ ਅਸਚਰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਨੂੰ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਢੂੰਡਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਬਾਣੀ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਦਿਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਹੜੇ ਉਸਦੀ ਬਣੀ-ਬਣਾਈ ਧਾਰਮਿਕ-ਪ੍ਰਤਿਮਾਨਿਕ ਰਾਇ ਉਪਰ ਪੂਰੇ ਉਤਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਣੀ ਦੇ ਨਵੇਕਲੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੀ ਅੱਖ ਲੋਕ-ਹਿਤਾਂ ਅਤੇ ਅਸਚਰਜ ਕਹਾਣੀਆਂ ਉਪਰ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਲੋਕ ਮਨੌਤਾਂ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਅਨੁਪਾਤੀ ਸੰਬੰਧ ਮਿਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿਚ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਉਹ ਵੀ ਕੁਸ਼ਤਾ ਵਾਂਗ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੁਆਲੇ ਲਿਪਟੀਆਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਧੁੰਦ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੂੜ੍ਹਾ ਤੇ ਪੱਕਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਤਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਚਲੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਉਸਦੇ ਹੱਥ-ਪੱਲੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ।

ਇਸ ਧਾਰਮਿਕ-ਅਧਿਆਤਮਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਹੀ ਬਾਵਾ ਬੁੱਧ ਸਿੰਘ ਤੇ ਮੌਲਾ ਬਖਸ਼ ਵਾਂਗ ਦੂਸਰੇ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਏਤਾ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਸ ਅਜਿਹੇ ਮਿਥਿਕ ਕਥਨਾਂ ਦੀ ਹਾਸ-ਪੂੰਜੀ ਵੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਪੁਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰੱਦ। ਇਹ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਕਸਰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤਿ

ਆਪਣੇ ਭਾਵੁਕ ਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੌਸਲਾ-ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵੀ। ਪੂਰਵ-ਸੇਖੋਂ ਕਾਲ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਆਲੋਚਕ ਆਤਮਭਾਵੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਬਦਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਾਵਿਕ ਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਇਸ ਯੁਗ ਵਿਚ ਬੋਲਬਾਲਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ ; ਇਸ ਕਾਲ ਵਿਚ ਨਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਨੂੰ ਉਚੇਰੀ ਵਿਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਉਪਰ ਕੋਈ ਗੰਭੀਰ ਭਾਂਤ ਦੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਸਾਰਾ ਕਾਰਜ ਸ਼ਰਧਾ, ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਅਤੇ ਉਮਾਹਭਾਵੀ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜਨਮਿਆ। ਸਾਮਗ੍ਰੀ ਦੇ ਇਕਤ੍ਰੀਕਰਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਉਮਾਹਭਾਵੀ ਤੇ ਸ਼ਰਲਾਮੂਲਕ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਨਵੇਂ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਦੀ ਹੌਸਲਾ-ਅਫ਼ਜ਼ਾਈ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਨੇਮਾਂ ਨੂੰ ਢੂੰਡਣ ਤੇ ਘੜਣ ਦੀ ਜਗਿਆਸਾ ਇਸ ਕਾਲ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀਆਂ ਅਜੇਹੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸਮੀਖਿਆ ਲਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਅਦਾ ਕੀਤੀ।

ਉਪਰੋਕਤ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਸੇਖੋਂ-ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵਾਚਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਗਰਾਮ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਧਿਆਤਮਕ ਬਿਰਤੀ, ਪ੍ਰਸੰਸਾਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਆਦਿ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਲੈਨਿਨਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਜੋਖ ਕਰਨੀ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਪੜਾਅ ਉਪਰ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦ੍ਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਦਰਅਸਲ ਸੇਖੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸਮੀਖਿਅਕ ਹੈ ਜੋ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਕਥਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵੀ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸਰਬਾਂਗੀ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ। ਆਪਣੀਆਂ ਸਮੀਖਿਆਤਮਕ ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨੇ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਗੱਲ ਤੋਰੀ। ਉਸ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਸਦਕਾ ਹੀ ਮੱਧਕਾਲੀ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤਿ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ। ਇਸ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਧਾਰ ਸਦਕਾ ਸਾਹਿਤ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅਸਲੋਂ ਨਵੀਂ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ।

ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸਭ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਲਿਆ ਖਲ੍ਹਾਰਿਆ। ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਸੀ : ਕਿ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਗੈਰ, ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਜਾਂ ਗੈਰ ਸਾਹਿਤਕ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਪਰ ਠੋਸ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੱਲ ਸੇਖੋਂ ਸਮੀਖਿਆ ਪਾਸ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਨੂੰ ਪਛਾਣੇ ਬਗੈਰ, ਉਸਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ/ਅਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਕ ਹੋਰ ਤਨਾਉ ਜਿਸਨੇ ਉਸਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ, ਉਹ ਇਹ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਕੋ ਵੇਲੇ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤਿ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਰਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹਾਨ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਛੁਕ ਸੀ। ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਨਮੋਲ ਨਾ ਲਗਦਾ ਜੇਕਰ ਦੋਵੇਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਸਾਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦ ਤੇ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਵਿਚਾਲੇ ਤਿੱਖਾ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤਿ ਧਰਮ ਵਰਗੀ ਅੰਨ੍ਹੀ ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਰਸੇ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਹੀ ਸਲਾਹੁਣ ਯੋਗ ਤੱਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ। ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤਕ ਜਾਂ ਗੈਰ ਸਾਹਿਤਕ ਹੋਣ ਪ੍ਰਤਿ ਵੀ ਉਹ ਕੋਈ ਬਹੁਤੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਲੈਂਦਾ। ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਇਸੇ ਰਿਆਇਤੀ ਬਿਰਤੀ ਸਦਕਾ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਸਾਹਿਤਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਦਰਮਿਆਨੇ ਦਰਜੇ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸਿਫ਼ਤ ਸਲਾਹ ਦੇ ਪਾਤਰ ਬਣ ਗਏ। ਕਈ ਵਾਰ ਇੰਜ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਹੋਰ ਸਭ ਕੁਝ ਲਾਂਭੇ ਕਰਕੇ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਘਟਾ ਦੇਂਦਾ ਸੀ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮੋਹ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਸੀ ਕਿ ਰਚਨਾਵਾਂ ਸਰਲ-ਸਿੱਧੇ ਜਿਹੇ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਕੇ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੰਡੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ। ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਅਗੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਨ-ਭਾਉਂਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ। ਇੰਜ ਕੀਤਿਆਂ ਅਧਿਐਨ ਵਸਤੂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਰੂਪ ਅਣਗੌਲਿਆ ਤੇ ਅਣਪਛਾਤਾ ਹੀ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਵਿਰਸੇ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਰੂੜ੍ਹੀ ਤੋਂ ਵੀ ਉਹ ਪੱਲਾ ਨਹੀਂ ਬਚਾ ਸਕਿਆ। ਇਹ ਉਪਭਾਵਕਤਾ ਤੇ ਤਰਕਹੀਨਤਾ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਸੀ ਕਿ ਸਮੁੱਚੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤਿੰਨ ਸੂਤਰਾਂ ਪਰਾ-ਸਾਹਿਤ, ਨਿਮਨ-ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਅਣਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਘਟ ਗਿਆ। ਯਾਨੀ ਉਸਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ-ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ "ਸਾਹਿਤ" ਵਰਗੀ

ਕੋਈ ਸ਼ੈਅ ਹੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭੀ। ਰੂਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਲੇ ਅਧਿਏਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕਿਧਰੇ ਘੱਟ ਹੀ ਅੱਗੇ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਇੰਜ ਉਸਦੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਚੇਤਨਾ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪਰ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਵਸਤੂ-ਚੇਤਨਾ ਰਲਗੱਡ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਨਾਂ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਵੀ ਲਗਭਗ ਸਮੁੱਚੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ। ਸੇਖੋਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਧਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤਿ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਦੀਆਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਮੁੱਚੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜਕ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਪਰਖਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਤੱਤ ਭਾਵ ਉਸਦੀ ਸਤਹ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਧੁਰ ਡੂੰਘ ਤਕ ਅਪੜਦਾ ਹੈ। ਵਿਆਖਿਆ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦਾ ਇਹ ਵੀ ਮਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੈਂਤੜੇ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ-ਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਮਾਨਵੀ ਚਿਤਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ ਉਸਨੇ ਮੱਧਕਾਲੀ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੀਆਂ ਅਸਲੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗਕਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ "ਮਕਾਨਕੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਤੰਗ ਵਲਗਣ ਵਿਚੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਿਆ ਹੈ।"

ਇਸ ਵਿਚ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਕੋਈ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਸਨੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਬੇਬੁਨਿਆਦ ਉਸਤਤ-ਨਿੰਦਾ, ਅਟਕਲ-ਕਿਆਸ, ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਵਾਰਤਕ ਵਿਚ ਉਲਟਾਉਣ, ਪਲਟਾਉਣ, ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਰੁਚੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸੁਰਖਰੂ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਵਲੋਂ ਪੇਸ਼ ਸਿੱਟੇ ਵੀ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਸਮੋਈ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਮੱਧਕਾਲੀ ਵਿਰਸੇ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਮੇਂ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸੇਖੋਂ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਪਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਤੇ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਆਪਸ ਵਿਚ ਰਲਗੱਡ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਉਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਇਕ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਿਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹੋ

ਹਾਲ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਪਦਾਰਥਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਮੁਕੰਮਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਲਗੱਡ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਪ੍ਰਤਿ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਮੋਹ ਅਤੇ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤਿ ਉਪਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਹੱਦ ਤਕ ਤਿਰਸਕਾਰ ਉਸ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦਾ ਪਛਾਣ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਗੱਲ ਕੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਾਡਲ ਨਾਲ ਉਸ ਦਾ ਇਸ ਹੱਦ ਤਕ ਮੋਹ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਉਸ ਦੀ ਰੂਪ ਵਿਧਾ ਉਪਰ ਗੌਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਇਤਿਹਾਸ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਵੇਖਦਾ ਹੈ।

ਜਦ ਕਦੀ ਵੀ ਪੂਰਬੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਆਰੰਭਲੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੋ ਹੀ ਸਮੀਖਿਅਕਾਂ, ਪ੍ਰਿੰ. ਸੇਖੋਂ ਤੇ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਵੀ ਅਗੋਂ ਦੋ ਧੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਬਾਰੇ ਨਾਸਮਝੀ ਦਾ ਇਲਜ਼ਾਮ ਲਾਉਣਾ ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੱਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਕੁ ਨੇ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਰਸਤਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਸੇਖੋਂ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਵਿਚ ਰਤਾ ਜਿੰਨੀ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਗੁੰਜਾਇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਪਰਖਣ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਲਿਆਉਣ ਵਿਚ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੋਲ ਅਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮੱਧ ਕਾਲੀ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਮੰਡਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਸੰਦੇਹ ਯੁਕਤ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜ੍ਹਤਾ ਲਈ ਮੈਂ ਡਾ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ ਦੀ ਇਸ ਟਿੱਪਣੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ :

> (ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਹੱਦ ਤਕ ਉਘੜ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਰੋਧਤਾਈਆਂ ਬੇਮੇਲ ਹਨ। ...ਇਕ ਪਾਸੇ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਪਰਾਸਾਹਿਤ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਤੋਂ ਉਪਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਓਹਲੇ ਵੀ ਆਰਥਕਤਾ ਦੀਆਂ ਗੁੰਝਲਾਂ ਹੱਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਲੱਭ ਲਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਦਾ ਹੀ ਮੱਧ-ਕਾਲੀ ਸਰੂਪ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ।...ਹਰ ਜਟਿਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਮਾਧਾਨ ਫਾਰਮੂਲੇ ਵਰਤ ਕੇ ਕਰਨਾ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੁਚੀ ਰਹੀ ਹੈ।)[3]

ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਮਾਡਲਾਂ ਦੇ ਆਰੋਪਣ ਦੇ ਇਸ ਦੌਰੇ ਦੇ ਸਮਵਿੱਥ ਅਤਰ ਸਿੰਘ

ਸਮੀਖਿਆ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੇ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਸਮਤੋਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਗਤੀ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ, ਪਰੰਪਰਾ, ਪ੍ਰਯੋਗ, ਅੰਦੂਰਨੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਬਾਹਰੀ ਇਤਿਹਾਸ, ਸਾਹਿਤਕਤਾ, ਸੁਹਜ ਸ਼ਾਸਤਰ, ਤੁਲਨਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਿਆ। ਉਸ ਨੇ ਜਿੱਥੇ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛੋਕੜ ਜਾਂ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪੜ੍ਹਿਆ ਉਥੇ ਦੂਸਰੇ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਤੇ ਖੁਦਮੁਖਤਾਰ ਹੋਂਦ ਉਪਰ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਇੰਜ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ-ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਇਕ ਸਮੇਂ ਜੇਕਰ ਰਚਨਾ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੰਡ ਕੇ ਪਛਾਣੀ ਗਈ ਉਥੇ ਦੂਸਰੇ ਸਮੇਂ ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਇਕਾਈ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ। ਸਮਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਤੇ ਬੁਣਤੀ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਬੇਪਨਾਹ ਸਮਰੱਥਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਰਾਹਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਜੁਗਤਾਂ ਦੀ ਸਿਫਤ ਸਲਾਹ ਵੀ ਹੋਈ। ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਉਸਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੇ ਸੂਤਰ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੀ ਟੋਲਣ ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। ਪੱਛਮੀ ਵਿਧੀਆਂ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਆਰੋਪਣ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹੇਆਮ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਅੰਦੂਰਨੀ ਨੇਮ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਪਰ ਕਰਨ ਦੀ ਵੀ ਉਸ ਕਥਨ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਖਾਸੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ। ਪਰ, ਉਸ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਜਦੋਂ ਉਸ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਨੂੰ ਗੌਲਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਵਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਸਮੀਖਿਆ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਜੇਕਰ ਉਹ ਇਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰੋੜਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਸਰੀ ਵਿਚ ਉਸੇ ਉਪਰ ਹੀ ਕਾਟਾ ਫੇਰ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਦਕਾ ਹੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖੋ :

1, ਬਾਬਾ ਫਰੀਦ...ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਚਾਰਕ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ ਤੇ ਉਸ ਇਸਲਾਮੀ ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਮੰਤਵ ਇਸ ਰਾਜ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਪੱਕੀਆਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ...ਇਸ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਤੇ ਹਾਰ ਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ, ਹੌਸਲਾ ਤੇ ਸਵੈ-ਭਰੋਸਾ ਤਾਂ ਨਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ...ਸਮਾਜਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਨਫ਼ੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਾਲ ਫ਼ਰੀਦ ਵਿਚ ਨਿੱਜੀ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਦੀ ਤੜਪਣੀ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸਾਰੀ ਕਵਿਤਾ ਤੇ ਸਹਿਮ ਤੇ ਤੇ ਡਰ...ਦੀ ਧੂੜ ਧੂੜੀ ਹੋਈ ਹੈ।

2. (ਫਰੀਦ ਬਾਣੀ ਵਿਚ) ਰੂਪ ਤੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਇਤਨਾ ਸੁੰਦਰ ਸੁਮੇਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ

ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਅਲੱਭ ਭਾਵੇਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਦੁਰਲੱਭ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ। ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਨੇ ਦੁਖ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਕੇ ਮੌਤ ਦੀ ਗੱਲ ਦਾ ਮੂੰਹ ਜੀਵਨ ਵਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਡਾ. ਅਤਰ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚਲੇ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਅਗਰਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਤੇ ਪਿੱਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਜਕੋਤੱਕੀ ਹੈ। ਗਲਗੱਡਤਾ ਵੀ ਇਸ ਸਦਕਾ ਹੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਉਧਾਰ ਲਈਆਂ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀਆਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਥਨ ਜਾਂ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੀਖਣ ਵਿਰੋਧਤਾ ਵੀ। ਉਹ ''ਨਵੀਨਤਾ ਦੇ ਆਤੰਕ'' ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਵੀ।

ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਕਦਰ ਇਕ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਾਖ਼ਸ਼ਾਤ ਰੂਪ ਹੈ ਨਜਮ ਹੁਸੈਨ ਸੱਯਦ ਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਪੁਸਤਕ **ਸੇਧਾਂ**। ਸੱਯਦ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪ੍ਰਤਿ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਆਰੋਪਣ ਵਲ ਹਰਗਿਜ਼ ਰੁਚਿਤ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਪੂਰਵ ਮਿਥਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੇ ਅਟਕਲ ਪੱਚੂ ਦੇ ਤਿਆਗ; ਰਚਨਾ-ਪਾਠ, ਰਚਨਾ-ਬਣਤਰ ਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਕਾਈਆਂ, ਲਫਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸਰੂਪ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਰੂਪ-ਵਿਧੀ, ਰਮਜ਼, ਸਮੰਨਤ, ਰਚਨਾ-ਸਰੂਪ ਦੀ ਬਹੁ-ਅਰਥੀ ਹੋਂਦ ਆਦਿ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਧੀ-ਮਾਡਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਮਾਡਲ ਨੂੰ ਸਹਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਨਾਲ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਸਥਿਤੀ, ਰਚਨਾ-ਸੰਦਰਭ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਰੀਤ ਤਕ ਅਪੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਫਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਉਤਾਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਸੰਦਰਭਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਇਹ ਵਿਧੀ ਉਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਭਾਰ ਖੜੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਖੁਦ **ਸਾਰਾਂ** ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਦੰਤ-ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਕੋਡ ਦੀ ਸਾਲਮ ਸਬੂਤੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਲੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਰੁਖ ਮੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੀਖਿਆ-ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਨਿਰ-ਸੰਦੇਹ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਰਲ-ਸਤਹੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਿਕਲ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਿਅੰਜਨਾ-ਮੂਲਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਤਹ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੇ ਸਾਂਸਕ੍ਰਿਤਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਵਲ ਉਹ ਰੁਚਿਤ ਹੈ ਪਰ ਸੰਦਰਭ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨ ਕਾਰਣ ਉਸ ਦੀ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਅਧਿਐਨ

ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਚੋਖੀ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ "ਮਤਲਬਾਂ" ਮਗਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੱਯਦ ਹਰ ਘਟਨਾ ਨੂੰ "ਨਿਸ਼ਾਨ" ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀ ਸਦਕਾ ਸਤਹੀ-ਚਰਿਤ੍ਰ ਵਾਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਗਹਿਰੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀਆਂ ਧਾਰਣੀ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਡੂੰਘੇ/ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਐਨ-ਵਸਤੂ ਵਿਚੋਂ ਲੱਭਣਾ/ਵਾੜਨਾ ਉਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾ ਹੋ ਨਿੱਬੜਦਾ ਹੈ।

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ-ਸਮੀਖਿਆ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਉਪਰ ਆਰੋਪਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤਾਂ ਉਪਰ ਠੋਸਣ ਦੀ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਮਿਥ ਕੇ ਸਮੀਖਿਆ ਕਾਰਜ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੁਝ "ਸਿੱਧ" ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ "ਸਮਝਣ" ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਝ ਲਈ ਉਸ ਨੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਵਿਕਸਿਤ ਸਾਹਿਤ-ਅਧਿਐਨ ਵਿਧੀਆਂ/ਜੁਗਤਾਂ/ਸੰਦਾਂ/ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਮਦਦ ਨਾਲ ਵਿਧੀ ਦਾ ਇਕ ਮਾਡਲ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਤਕ ਅਪੜਣ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਵ ਮਿਥਿਤ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਤਿਆਗ, ਨਿਸ਼ਚੇਵਾਦੀ-ਮੁੱਲਵਾਦੀ ਵਿਧੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼, ਲੇਖਕ ਦੇ ਜੀਵਨ ਤੇ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਲਾਂਭੇ ਵਿਚਰਨਾ, ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨਾ, ਵਸਤੂ ਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤ ਅਤੇ ਰੂਪ-ਵਿਧਾਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਆਦਿ ਨੁਕਤੇ ਇਸ ਵਿਧੀ ਮਾਡਲ ਦਾ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੀਖਿਆ ਦੀ ਸਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੁਹਜ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਰੀਤੀਆਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਇਸੇ ਲਈ "ਪ੍ਰਾਪਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ" ਇਸ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਟੀਚਾ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਾਰਜ ਲਈ ਇਸ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੀਖਿਆ ਨੇ ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਸਮਝ ਹਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੀਖਿਆ-ਵਿਧੀ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਲਾਭ ਇਹ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ" ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਰੀਬੀ ਨਾਤਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਜਾਚ ਦੱਸੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਅਧਿਐਨ-ਯਾਤਰਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਵਲ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਕੁਝ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਪਾਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਵਿਧੀ-ਮਾਡਲ ਉਪਰ ਸਮੀਖਿਆ ਕਾਰਜ ਦਾ ਸਾਰਾ ਦਾਰੋਮਦਾਰ ਟਿਕਾਉਣ ਨਾਲ ਜਿੱਥੇ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿੱਠ ਕੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ

ਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਗੌਲੀ ਗਈ। ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਿਸੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਮਦਦ ਬਗੈਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਧੀ-ਮਾਡਲ ਦਾ ਆਰੋਪਣ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਸਦਕਾ ਹੀ ਇਸ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ "ਪੱਛਮਵਾਦੀ" ਜਾਂ "ਰੂਪਵਾਦੀ" ਜਿਹੇ ਨਾਂਹ-ਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਇਸ ਕਦਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ :

ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ——ਸਾਹਿਤ——ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਸ਼ਲੇਸਣ——ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ

ਮੁੱਲਾਂਕਣ

ਸਾਹਿਤ ਇਤਿਹਾਸ......

ਵਿਸ਼ਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਮਝ

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਤੋਂ ਪੂਰਵਲੀ ਸਮੀਖਿਆ ਨੇ ਇਹ ਕਾਰਜ ਉਲਟੇ ਪਾਸਿਓਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਪਾਸੋਂ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਅਣਗੌਲੀ ਰਹਿ ਗਈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਹ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਤਾਂ ਠੀਕ ਪਾਸਿਉਂ ਹੀ ਸ਼ੁਰੂ, ਪਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤਕ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰਕੇ "ਸਮਾਜਕਤਾ" ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਨਾਤਾ ਤੋੜ ਲਿਆ। ਸਿਰਫ਼ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਨਹੀਂ ਅਖਵਾ ਸਕਦੀ ਉਵੇਂ ਹੀ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਮਾਣਕ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਨਹੀਂ ਅਖਵਾ ਸਕੀ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਾਲੇ ਇਕ ਸਮਤੋਲ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਜ ਕਥਨ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਜਿੰਨਾ ਆਸਾਨ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਓਨਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਹੈ।

ਇੰਨਾ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੈ ਕਿ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਇਕ ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਧੀ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਮਦਦ ਦਿੱਲੀ ਸਕੂਲ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਧਿਆਪਕਾਂ ਨੇ ਲਈ ਹੈ। ਵੱਖਰੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵੱਖਰਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਅਣਗੌਲੇ ਨੁਕਤਿਆਂ ਉਪਰ ਵੀ ਬਲ ਦੇਂਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਹੁਣ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਖ਼ੁਦਮੁਖ਼ਤਾਰ ਹੋਂਦ ਉਪਰ ਅਨੁਚਿਤ ਬਲ ਦੇਣਾ ਘੱਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਥਿਤੀ ਉਲਾਰ ਤੋਂ ਸੰਤੁਲਨ ਵਲ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਣ-ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਜਾਂ ਉਪਯੋਗਤਾ ਵਿਚ ਸੰਤੁਲਨ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ, ਫਾਰਮਲ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕਸ ਨੂੰ ਸੋਸ਼ਲ ਡਾਇਲੈਕਟਿਕਸ ਨਾਲ ਪੂਰਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਣ, ਸਾਹਿਤ ਸੰਰਚਨਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਸੰਰਚਨਾ ਵਿਚਾਲੇ ਤਾਲਮੇਲ ਕਾਇਮ ਕਰਨ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਨਵੇਕਲੇ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਹੋਰ ਪਰਿਪੇਖ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ। ਇਸ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਪੱਧਰ ਉਪਰ

ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਮੁਖ ਚਿੰਤਕ ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ ਹੈ। ਵਿਹਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਾਖ਼ਸ਼ਾਤ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਉਭਰਵਾਂ ਨਾਂ ਡਾ. ਗੁਰਬਖਸ਼ ਸਿੰਘ ਫਰੈਂਕ ਦਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਬਹੁਰੰਗਤਾ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਇਸ ਵਿਧੀ ਪਾਸੋਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿਚ ਚੋਖੀਆਂ ਆਸਾਂ ਹਨ।

ਵਰਤਮਾਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਸੰਕਟ ਗੁਟਬੰਦੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਨਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਸਦਕਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਇਕਸਾਰਤਾ ਅਤੇ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲਤਾ ਸਾਡੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚੋਂ ਗੁੰਮ-ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ। ਧੜਿਆਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਚਿੰਤਕ ਆਪੋ-ਆਪਣੇ ਮੋਰਚਿਆਂ ਵਿਚ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨਾਂ ਸੰਭਾਲੀ ਬੈਠੇ ਹਨ। ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਇਸ ਹੱਦ ਤਕ ਵਧ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਧੜੇ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਸ਼ੈਅ ਉਤਪੰਨ ਹੋਈ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜਮੂਦ ਜਾਂ ਖੜੋਤ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਉਪਜੀਆਂ ਤੇ ਵਿਗਸੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕੀਤੇ ਬਗੈਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਰੋਪਣ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਪੱਛਮ ਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਘਿਨਾਉਣਾ, ਨਿੰਦਣਯੋਗ ਤੇ ਹਾਨੀਕਾਰਕ ਦੱਸਣਾ ਇਸ ਜਮੂਦ ਵਿਚ ਬਾਰ ਬਾਰ ਦੁਹਰਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨੁਕਤੇ ਹਨ। ਪੱਛਮੀ ਵਿਧੀ-ਮਾਡਲਾਂ ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਮਾਡਲਾਂ ਦੀ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਤਿੱਖਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ। ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਮੁਤਾਬਿਕ ਕੋਈ ਵੀ ਐਸੀ ਵਿਧੀ ਜਿਹੜੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤੇ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਚਾਹੇ ਪੂਰਬ ਵਿਚ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ। ਓਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸਮੀਖਿਆ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਅਸੀਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦੁਵੱਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸ ਦੁਵੱਲੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਪੱਧਰ ਉਪਰ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਤਰਕਹੀਨਤਾ ਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖਤਾ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਵੀ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਗੁਟਬੰਦੀਆਂ ਦਾ ਖ਼ਾਤਮਾ ਵੀ।

ਫਿਲਹਾਲ ਇੱਕੋ ਵੇਲੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕਤਾ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ-ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਚੇਤਨਾ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਅਧਿਐਨ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਚ ਵਿਆਪ ਰਹੇ ਉਲਾਰ ਤੇ ਜਮੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾਲ ਸਾਹਿਤਿਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤੇ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੀ ਪਰਖ-ਜੋਖ ਲਈ ਸਭਿਆਚਾਰਕ ਗੁਣ-ਗੁਣਾਹਟ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਅਸੀਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਧਾਵਾਂ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ। ਫਿਰ, ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢੇ ਸਿੱਟੇ ਪੰਜਾਬੀ

ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਗੇ। ਅਜੋਕੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵਕਤੀ ਅਕਾਦਮਿਕ ਲੋੜਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਅਗਲੇ ਦੌਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਉਚੇਰੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਵਿਚ ਹਨ। ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦੀ ਹਰ ਵਿਧੀ ਦੀ, ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਸਦਕਾ ਵਿਰੋਧਤਾ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਉਥੇ ਇਸ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤਿ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਹਾਂ ਕਿ ਪੱਛਮ ਦੀ ਹਰ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਫੈਸ਼ਨ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਪਰਦਰਸ਼ਨੀ ਹਿਤ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨਿਕਟ ਅਤੀਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈਆਂ ਦੋ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਪੁਸਤਕਾਂ **ਸਮੀਖਿਆ–ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ** ਕ੍ਰਿਤ ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ ਅਤੇ **ਅਮਰੀਕਾ ਦੀ ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ** ਕ੍ਰਿਤ ਡਾ. ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੀ ਵਿਚ ਜਿੱਥੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਉਪਜ ਤੇ ਵਿਗਸ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤ–ਚਿੰਤਨ ਨਾਲ ਨੇੜਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋਚਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਪਰਖ–ਜੋਖ ਦੀ ਤੀਬਰ ਚੇਤਨਾ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਮੋਹ ਤੇ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਵੇਗੀ, ਅਜਿਹੇ ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵੀ ਹੈ ਤੇ ਇੱਛਾ ਵੀ।

ਹਵਾਲੇ ਅਤੇ ਟਿੱਪਣੀਆਂ

1. Dictionary of Philosophy, Progress Publishers, 1980, P. 187.
2. **ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ,** ਪੰਜਾਬ ਬੁੱਕ ਸੈਂਟਰ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, 1986, ਪੰਨਾ 5.
3. **ਸੰਬਾਦ–1/1984,** ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਰਾਈਟਰਜ਼ ਕੋਆਪਰੇਟਿਵ ਸੁਸਾਇਟੀ ਲਿਮਿਟਿਡ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1984, ਪੰਨੇ–11–12.
4. **ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ,** ਲਾਹੌਰ ਬੁੱਕ ਸ਼ਾਪ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1963, ਪੰਨੇ 157–158.
5. **ਸਮਦਰਸ਼ਨ,** ਰਘਬੀਰ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1975, ਪੰਨਾ 89,
6. **ਉਹੀ,** ਪੰਨਾ 99.

ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਪਰਿਪੇਖ

—ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ

ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਭਾਵ ਇਸ ਪਿੱਛੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਧੀ ਕਾਰਲ ਮਾਰਕਸ ਦਾ ਇਹ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢੰਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕੇਵਲ ਵਿਆਖਿਆ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਵਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸੀਮਾ-ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਨ ਹਿਤ, ਇਸ ਪਰਚੇ ਵਿਚ 'ਆਧੁਨਿਕ', 'ਆਲੋਚਨਾ', 'ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ' ਆਦਿ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਰੂਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸਮੁੱਚੀਆਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਇਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਉਲੀਕਣਾ ਵੀ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮੂਲ ਮੰਤਵ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਧਾ ਆਪਣੇ ਮੰਤਵ ਵਲ ਆਉਂਦਿਆਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ 'ਸਿੰਗਾਂ ਤੋਂ ਫੜਦਿਆਂ' ਹਥਲੇ ਪਰਚੇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ

ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ, ਇਸੇ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਅਗਲੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕਾਰ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਿਰਮਾਤਾ (ਭਾਵੇਂ ਅਨੁਵਾਦਕ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ) ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਮਝ ਉਨਾ ਚਿਰ ਤੀਕ ਆਉਣੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤੀਕ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਜਮਾਤੀ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਅਪਣਾਈ ਜਾਂਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਮਾਤੀ ਸਮਝ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਉਪਜ ਰਹੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਲਈ ਇਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਹੁੰਚ ਹੈ। ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਉਪਰ ਪੈਦਾ ਹੋਈਆਂ ਸਮਾਜਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਮੁਖ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਅੱਜ ਤੀਕ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜੋ ਜਮਾਤੀ ਹੈ, ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਗੱਲ ਉਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਮਾਤੀ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਇਹ ਤੱਥ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸਮਝ ਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮਾਜ ਦੀ ਜਮਾਤੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਰਚਨਾਤਮਕ ਤੱਤ ਅਤੇ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ' ਪ੍ਰਤਿ ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ-ਆਰਥਕ ਬਣਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪਾਂ ਅਰਥਾਤ ਵਿਰੋਧਪੂਰਣ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਭਾਵੇਂ ਆਰਥਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਕਾਨੂੰਨੀ, ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਿਲ ਅਤੇ ਅਤਿ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਜਮਾਤਾਂ ਦੀ ਆਰਥਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਰੋਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਹਿਤ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਉਤਪਾਦਨ-ਵਿਧੀ ਪ੍ਰਤਿ ਉਸ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਮਾਤੀ ਰੁਖ਼ ਦੀਆਂ ਦੋ ਹੀ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪਕੇਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਕਰਕੇ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ-ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਹਿਤ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਅੰਤਰਿਮ ਅਤੇ ਆਂਸ਼ਿਕ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਅਤੇ ਕਾਰਣ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼ ਆਪਣੀ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤ ਲਈ ਢਿੱਲੜ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਉਤੇ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਸੋਚੇ ਸਮਝੇ ਹਮਲਿਆਂ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਜਾਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਟਕਰਾਵਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਘੋਲ ਅਤੇ ਇਸ ਘੋਲ ਦਾ ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਦੀ ਪੋਜ਼ੀਸ਼ਨ, ਜਮਾਤੀ ਵਿਰੋਧ, ਹਰ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ ਪੱਧਰ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਣ ਉਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਹੀ ਜਮਾਤੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧ ਰੂਪ ਹਨ। ਇਹ ਹਨ ਆਰਥਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਰੂਪ ਜਮਾਤ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕ ਦੂਸਰੇ ਨਾਲ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਘੋਲ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਰੂਪ ਦੂਸਰੇ ਰੂਪਾਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਅਤੇ ਨਿਆਰਾ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਰੂਪ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੋੜਾਂ, ਆਪਣੇ ਢੰਗ, ਪ੍ਰਯੋਜਨ, ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਫਿਰ ਵੀ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਰੂਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਘੋਲ ਦੇ ਇਕ ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਜੋਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਚਿੰਤਕਾਂ ਵਲੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸੰਸਥਾਪਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੂਸਰੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਰੂ ਧਿਰ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਹਨ। ਪੂਰਵ ਸੇਖੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਾਹਿਤ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕੀ। ਇਸ ਕਾਰਣ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਸੀਮਾ ਇਹ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਤਿ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ, ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਾਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਪ੍ਰਤਿ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀਆਂ ਵਕਤੀ ਉਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਕਥਨਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਲੰਘ ਸਕੀ। ਇੱਥੇ ਇਸ ਤੱਥ ਵਲ ਧਿਆਨ ਰਖਿਆ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਚੇਤ/ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੂਰਵ ਸੇਖੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਪਰੰਪਰਾ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਵਲ ਯਤਨ-ਸ਼ੀਲ ਜ਼ਰੂਰ ਸੀ। ਸੇਖੋਂ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ

ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਵਾਚੇ ਜਾਣ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਸੇਖੋਂ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਸ ਦੇ ਸਰਬਾਂਗੀ ਹੋਣ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ-ਆਲੋਚਨਾ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਪ੍ਰਤਿ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦਿਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਸੁਭਾ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਮੁਹਾਵਰੇ (ਨਾਅਰੇ) ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਵੇਖਣਾ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਇਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਸੰਰਚਨਾਵਾਦ ਵਰਗੀਆਂ ਬੁਰਜੁਆ ਜਮਾਤਾਂ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਰੁੱਧ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਛੇੜਨਾ ਵੀ ਉਸ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਬਾਣੀ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਧਾਰਮਿਕ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਇਸ ਪ੍ਰਤਿ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿਤ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਲਈ ਸੰਕਲਪਾਤਮਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀ ਇਕ ਅਹਿਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਗੰਭੀਰ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਵੀ ਸਾਡੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੇਖੋਂ-ਆਲੋਚਨਾ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ, ਕਿੱਸਾ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਤੀ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਦਿਆਂ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੇਖੋਂ ਸਾਹਿਤ/ਸਮਾਜ, ਸਾਹਿਤ/ਧਰਮ, ਸਾਹਿਤ/ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਾਹਿਤ/ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸਾਹਿਤ/ਜਮਾਤ, ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਸਤੂ/ਰੂਪ, ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝਣ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਤੋਂ ਟਪਲਾ ਖਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਵੱਡਾ ਪਾੜਾ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕੀ ਬਣਾ ਦੇਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਦੇ ਨਿਰੋਲ ਸਰਲ-ਅਰਥੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਸਾਰ ਸਮਝ ਲੈਣਾ ਜਾਂ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦੇ ਇਕ ਜਾਂ ਦੂਸਰੇ ਪੱਖ ਜਾਂ ਤੱਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮੁੱਚ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਲੈਣਾ ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇਕ ਗੰਭੀਰ ਊਣਤਾਈ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾ ਜਾਂ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਆਦਰਸ਼ ਪਾਠ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਨੂੰ ਵੀ

ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਠੀਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸੇਖੋਂ-ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰ ਇਸ ਕਾਰਣ ਵੀ ਅਵਿਗਿਆਨਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਾਹਿਤਕ ਬਿੰਬ ਦੀ ਥਾਂ ਲੇਖਕ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ/ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣਾ ਕਸਵੱਟੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਲੁਪਤ ਸਾਰ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਪਕੜਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ 'ਅਗਾਂਹਵਧੂ' ਜਾਂ ਪਿਛਾਂਹਖਿੱਚੂ ਹੋਣ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਉਤੇ ਪਰਖਣਾ ਵੀ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਸੀਮਾ ਵਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਜਟਿਲਤਾ, ਸਮੁੱਚਤਾ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿਚ ਨਾ ਪਕੜ ਸਕਣ ਕਾਰਣ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਆਲੋਚਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਹੀ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਵਜੋਂ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੇਖੋਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਪ੍ਰਤਿ ਆਪਣੀ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਵਿਕਸਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਅੰਤਰ-ਮੁਖੀ, ਸਿੱਧੜ, ਮਕਾਨਕੀ, ਇਕ ਪਾਸੜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਵਾਦੀ ਰੁਝਾਨਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕਣ ਕਾਰਣ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪੈਟੀ-ਬੂਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਧਾਰਾਂ ਦਾ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਰਣਨ ਪ੍ਰੋ. ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ, ਵਧੇਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਨਾਉਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ, ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਕਿੱਸਾ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਮੁਖ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਧੇਰੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਮਿਕ ਲਹਿਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਦੀ ਪਹਿਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪੇਸ਼

ਨਿਰੋਲ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ/ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਕਾਰਣ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਦੇਣ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀ ਦੇਣ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜ੍ਹ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਵੀ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਨਿਰਪੇਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲਾਂ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਇਕ 'ਯੂਟੋਪਿਆਈ ਸਮਾਜਵਾਦ' ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਲਹਿਰ/ਕਾਵਿ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਮੰਨ ਲੈਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਤੱਥ ਉਸ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਰਸੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਿੱਖ ਮਤ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਰੋਲ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਕੜਨ ਵਿਚ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਧੇਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ। ਭੂਤ/ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿਚ ਜੁੜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰੰਤੂ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇਕ ਸਰਬ-ਵਿਆਪਕ ਸੱਚ ਵਜੋਂ ਸਮੂਹ ਸਮਿਆਂ, ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਉਪਰ ਇਕ ਕਾਰਗਰ ਹਥਿਆਰ ਵਜੋਂ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਅਚੇਤ ਵਕਾਲਤ, ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਉਪਰ ਗੰਭੀਰ ਕਿੰਤੂ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਾਂ/ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਉਸ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਦੀ ਇਕ ਵਧੇਰੇ ਸਾਰਥਕ ਅਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ।

ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਰਲ ਅਰਥੀ ਸਾਰ ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਸਾਰ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ ਕੀ ਹੈ ? ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸਮਾਜਕ ਰੋਲ, ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਦਾ ਕਰਤੱਵ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਚਾਰ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ, ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬੱਧਤਾ, ਪ੍ਰਤੱਖ/ਲੁਪਤ ਸਾਰ, ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਉਸਾਰ ਕੱਥ ਅਤੇ ਵੱਥ, ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਆਦਿ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਵਧੇਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਪਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕੀਤਾ ਹੈ

ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤੱਥ-ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਲੇਖਕਾਂ, ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਰਚਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ 'ਗੁਰਮੁਖ' 'ਆਸ਼ਿਕ' ਅਤੇ 'ਦਰਵੇਸ਼' ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਸ ਦੇ ਭਾਵੁਕ ਮੋਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤਿੰਨ ਆਦਰਸ਼ਕ ਪਾਤਰ ਹਨ। ਵਾਰਿਸ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ 'ਸ਼ਾਹਕਾਰ' ਰਚਨਾ ਹੈ।

ਉਸ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ, ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉਪਰ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਨੂੰ ਉਲਾਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਵਿਧੀ-ਵਿਹੂਣਾ ਚਿੰਤਨ ਵੀ ਉਸ ਦੇ ਤਰਕ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਖੰਡਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। 'ਚੋਟੀ ਦਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਵਾਰਿਸ ਸ਼ਾਹ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਜੇ ਤਕ ਜੰਮਿਆਂ ਨਹੀਂ।'[1] ਕੁਝ ਇੱਕ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਉਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਮੰਗ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਅਨੁਸਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤਰ-ਵਿਰੋਧ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਿਆਸੀ ਜਾਂ ਸਦਾਚਾਰਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੀ ਤੱਕੜੀ ਤੋਲਣ ਵਾਲਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਹੀ ਗਲਤ ਹੈ।[2] ਪਰੰਤੂ ਫ਼ਰੀਦ ਦੇ ਇਕ ਸ਼ਲੋਕ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦਿਆਂ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਅਚਨਚੇਤ ਆਈ ਬੰਦੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਚਹੁੰ ਲਾਈਨਾਂ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਕੇ ਰੱਖ ਦਿਤਾ ਹੈ।[3] ਇਹ ਉਦਾਹਰਣ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਮਲ ਵਿਚਲੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਚ ਵੇਖੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਉਂ ਬਾਹਰ-ਮੁਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸਥੂਲ ਸਮਝ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸਦਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਉਪਰ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਗ਼ਲਤੀ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਤੋਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੱਲ ਦੀ ਆਸ ਕਰਨ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਖਿਲਾਫ਼ ਹੈ ਇਸ ਕਾਰਣ ਉਸ ਨੇ ਸੇਖੋਂ-ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਰੱਦ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਆਪ ਵੀ ਕਥਨੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਜੋ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਸੋਚ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੱਧਤੀ ਦੀ ਇਕ ਪਹਿਲੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਮੁੱਢੋਂ ਹੀ ਨੀਰਸ ਕਹਿਣਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਪ੍ਰਤਿ ਇਸ ਦੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਹਲਕੀ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ

ਤੱਤਵਾਦੀ ਜਾਂ ਅੰਸ਼ਵਾਦੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਇਕ ਰਚਨਾ/ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਆਧੁਨਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਤਰਕਸੰਗਤ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਸਿੱਧਾਂਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਉਸ ਦੀ ਵਿਹਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਰੂਪ ਨੂੰ ਜੇ ਬਿਲਕੁਲ ਅਣਡਿੱਠ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਲਈ ਉਸ ਦੀ ਕਸਵੱਟੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮਹਾਨਤਾ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਕ ਅਗਵਾਈ ਉਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੇ ਖ਼ੁਦ ਮਾਰਕਸਵਾਦ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਥਨੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚੋਂ ਕਰਨੀ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਇਹ ਕਸਵੱਟੀ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਆਧਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਵੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਉਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਬਹੁਤ ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦੀ ਵੱਡੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦੇ ਅਤਿਵਾਦ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ, ਕਥਨੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਵਿਰੋਧ. ਰਚਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਸਾਰ ਅਤੇ ਲੁਪਤ ਸਾਰ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕਹਿਰੀ, ਇਕ ਪਾਸੜ ਮਕਾਨਕੀ ਅਤੇ ਸਿੱਧੜ ਪਹੁੰਚ ਰਾਹੀਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇਸ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਸੰਤ ਸਿੰਘ ਸੇਖੋਂ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਿਸ ਕਾਰਣ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਕਿਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੈਟੀ ਬੁਰਜੁਆ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਰੁਤਬੇ ਦਾ ਸੁਭਾ ਖ਼ੁਦ ਹੀ ਬੜਾ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਉਸ ਕੋਲ ਉਪਜ ਦੇ ਸੀਮਿਤ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਾਸੇ ਉਹ ਨਾਲ ਹੀ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿਚ ਮਿਹਨਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਹੀ ਉਹ ਹਰ ਵੇਲੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਟਕਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ' ਦਾ ਲੋਭ ਉਸ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਰਲੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਲ ਨੂੰ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਵਾਰ ਘੇਰ ਕੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਨ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿਚ ਪਾਈ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਬਹੁਤੇ ਲੋਕ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਚ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕੈਂਪ ਵਿਚ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ

ਜਾਂ ਰਾਜ ਵਲੋਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਿਆਂ ਇਹ ਪਿਛਾਖੜੀ ਕੈਂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਦੀ ਇਹ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਪਹੁੰਚ ਹੀ ਇਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰ ਵਿਚ, ਕਹਿਣੀ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਵਿਚ ਇਸਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮਾਜਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਲਾਲਸਾ ਦੇ ਦਵੰਦ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਪੇਚੀਦਾ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੱਨਅਤੀਕਰਣ ਕਾਰਣ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦਾ ਵਾਧਾ ਬੜੀ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਇਸੇ ਕਾਰਣ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਕਈ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਵੀ ਆ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੱਨਅਤ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਕਾਸ ਕਾਰਣ ਕਾਮਿਆਂ ਦਾ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਛੋਟੀਆਂ ਸੱਨਅਤਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਉਂ ਕਿਸਾਨੀ ਅਤੇ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜੁਆ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਵਿਚ ਨਿਰੰਤਰ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਜਾਗੀਰੂ ਅਤੇ ਕਬੀਲਦਾਰੀ ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਆਗੂਹਾਂ ਦੀ ਰਹਿੰਦ ਖੂੰਹਦ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਵਾਧਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਸ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਅਨਪੜ੍ਹ ਹੋਣਾ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਲੂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਵਿਕਾਸਸ਼ੀਲ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਪੱਕਤਾ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਸੰਗਠਨਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਘਾਟਾਂ ਦਾ ਆਉਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜੁਆ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਭਾਰੂ ਹੋ ਜਾਣਾ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[4] ਇਹ ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਕ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਅਤੇ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਸ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਖਿੰਡੇ-ਪੁੰਡਰੇ ਥਾਵਾਂ ਉਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਸਥਾਨਕ ਵਿਰੋਧਾਂ ਕਾਰਣ, ਇਸ ਜਮਾਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ-ਭਾਂਤ ਸੋਝੀ ਨਾ ਹੋਣ ਕਾਰਣ, ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਮ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਖ਼ਾਸ ਕਰਕੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਨਾ ਕਰਨ ਕਾਰਣ, ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਆਗੂਆਂ ਵਲੋਂ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਠੀਕ ਸਮਾਜਕ ਅਮਲ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਠੀਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਉਂ ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਕ ਖ਼ੁਦ ਵੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਵਿਚ ਨਾ ਪੈਣ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਕਾਰਣ ਉਪਰੋਕਤ ਘਾਟਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਤੋਂ ਅੱਗੇ

ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕੀ ਜਾਂ ਨਿਰੋਲ ਸਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਵਾਰ ਹੀ ਪੱਕੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੱਖ ਦੇ ਪਰਦੇ ਨੂੰ ਇਕ ਵਾਰ ਪਰੇ ਹਟਾਉਣ ਸਾਰ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਬੜੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪਕੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਉਂ ਕਿਸੇ ਸਦੀਵੀ ਸੱਚ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਫਾਸ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।[5]

ਪਰੰਤੂ ਇਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਰਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਕਿਸੇ ਜਮਾਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੌਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਉਤਪਾਦਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮਾਜਕ ਆਰਥਕ ਬਣਤਰ ਕਾਰਣ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਜਮਾਤੀ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਧੇਰੇ ਤੇਜ਼ ਹੋਵੇਗਾ ਉਤਨਾ ਹੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਧੇਰੇ ਤੇਜ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਉਂ ਇਸ ਕਾਰਣ ਹੀ, ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਪੈਟੀ ਬੂਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਈ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਸਮੁੱਚੇ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ, ਉਸ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਮਾਜਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਕੇਵਲ ਇਕ ਅੱਧ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਆਂਸ਼ਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਕੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੀ ਵੱਡੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਾਵੇਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੀ ਜਿਸ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਜਮਾਤੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਕਾਰਣਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਰਣਾਂ (ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਪਣਾਇਆ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਵਿਕਾਸ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਅਸਾਵਾਂ ਵਿਕਾਸ) ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵੀ ਆਧਾਰ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਜਮਾਤ-ਰਹਿਤ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇਣ ਲਈ ਦਿਨ ਬ ਦਿਨ ਵਧੇਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਸਮਾਜਕ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਪੈਟੀ ਬੂਰਜੁਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਖ਼ਾਤਮੇ ਲਈ ਪੈਟੀ ਬੂਰਜੁਆ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਦਾਰਥਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਰਾਹੀਂ ਬਦਲਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਆਪਣਾ ਠੋਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿਚ, ਸੁਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦੁਜੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪ੍ਰਵਾਨ ਕਰਨਾ, ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ, ਸਾਹਿਤ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਇਕ ਪਾਠ ਵਜੋਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁਤਾਬਿਕ ਲੇਖਕ, ਪਰੰਪਰਾ, ਸਮਾਜ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਦੀ ਜੀਵਨੀ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਇਕ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵਜੋਂ ਵਾਚਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਲ ਰੁਚਿਤ ਹੋਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਰਤ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਕਿਸੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦਾ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਵਜੋਂ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਾਹਿਤ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਜਾਦੂਗਰੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਿਆਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

— ਸਾਹਿਤ ਦੁਜੈਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਅਤੇ ਉਸ ਉਪਰ ਵਸੀਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।
— ਕਲਾ ਸਿਰਜਣਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਦੁਜੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਅਨਿੱਖੜ ਪਛਾਣ-ਚਿਹਨ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਜੈਲੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵਸਤੂ-ਸੰਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਜਟਿਲ ਹੈ।
— ਸਾਸਿਊਰ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਉਹ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਰਾਹੀਂ ਅਧਿਐਨ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਸਤੂਗਤ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਪਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਜਿਹੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਪਰ੍ਹੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।
— ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂ ਪਾਰਗਾਮੀ ਸੁਭਾਓ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
— ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਉਸ ਦੇ ਅਜਨਬੀਕ੍ਰਿਤ ਮੁਹਾਂਦਰੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਉਂ ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਤੀਬਰ ਪ੍ਰਤੱਖਣ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਭਾਸ਼ਾਗਤ ਜੁਗਤਾਂ ਤੀਕ, ਜਾਂ ਸਿਸਟਮ ਤੀਕ ਘਟਾ ਕੇ ਵੇਖਣਾ ਜੋ ਵੱਥ ਵਿਹੂਣਾ ਜਾਂ 'ਸੱਖਣੇ ਰੂਪਾਂ' ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਹੈ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ। ਆਮ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਕਰਨਾ। ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਉਨੀ ਦੇਰ ਤਕ ਸਾਰਥਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਾ ਕਰਨਾ ਜਿੰਨੀ ਦੇਰ ਤੀਕ ਉਸ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਪਕੜ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਸਾਹਿਤ ਸੰਰਚਨਾਵਾਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦੇ

ਚਿਹਨ ਹਨ। ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਦਵੰਦਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਰੂਪ ਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦੇਣੀ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਨੂੰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰ ਲੈਣ ਦੀ ਸੂਖਮ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਿਰਤੀ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੇ ਉਘੜਵੇਂ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਵਿਹਾਰਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਸਿਰਜਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਮੰਨਦਿਆਂ ਨਿਰੋਲ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਜਾਂ 'ਆਲੋਚਨਾ ਆਲੋਚਨਾ ਲਈ' ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਲੱਛਣ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜਾਂ ਜਮਾਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੇਖੇ ਅਤੇ ਪਰਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੁਝਾਨਾਂ/ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਇਕ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦਾ ਮੁਦੱਈ ਹੈ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਜਿਸ ਦਾ ਇਕ ਅਣਦਿਸਦਾ, ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਅਤਿ ਗੰਭੀਰ ਬੌਧਿਕ ਯਤਨ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦਾ ਕੇਵਲ ਇਕ ਨਮੂਨਾ ਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਸੰਚਾਰਕ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰਿਤ ਦਾ ਰਿਸ਼ਤਾ ਅਦਵੈਤੀ ਹੈ। ਸੰਚਾਰ-ਸੰਚਾਰਿਤ ਦੀ ਅਦਵੈਤ ਚਿਹਨ-ਚਿਹਨਕ-ਚਿਹਨਿਤ ਦੇ ਅਦਵੈਤੀ ਰਿਸ਼ਤੇ ਦੀ ਯਾਦ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੋਂ ਫਿਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪਰਿਪੱਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰੋਲ ਸੰਚਾਰ ਵਲ ਬੇਮੁਖ ਹੁੰਦੀ ਹੋਈ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮੂਲ ਗੁਣ ਨਿਭਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[6]

ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਡੱਬਖੜੱਬੇ ਆਲੋਚਕਾਂ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਇਹ ਪੈਗੰਬਰ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਉਪਰ ਇਹ ਆਰੋਪ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਉਪਰ ਸਮਾਜਕਤਾ ਨੂੰ ਭਾਰੂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਉਲਟ ਵੀ ਉਤਨਾ ਹੀ ਸੱਚ ਹੈ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪ, ਟੈਕਨੀਕ, ਬਣਤਰ, ਬੁਣਤਰ ਸੰਰਚਨਾ, ਭਾਸ਼ਾ, ਸਿਸਟਮ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨਾ ਸਾਹਿਤਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਉਪਰ ਭਾਰੂ ਕਰਨ ਦਾ ਪੁੰਨ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਜੀਵਨ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਸ੍ਰੇਣਿਕ ਸੁਭਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਮੁਨਕਰ ਹੋਣਾ ਵੀ ਇਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਹੈ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ-ਜਾਲ ਦੇ ਆਡੰਬਰ ਹੇਠ ਆਪਣੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਇਸ ਨੂੰ ਨੰਗੇ ਚਿੱਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। 'ਨਿਰਲੇਪ' ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਹਿਤ, ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਤਾਂ ਕਿਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਚਿੰਤਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੂਝ ਦੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਮੰਡਲਾਂ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਕੋਈ ਮੁਨਕਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਸੱਚ ਕਿਸੇ ਪਾਦਰੀ ਦੇ ਕਥਨ ਉਤੇ 'ਵਿਸ਼ਵਾਸ'

ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਅੰਧ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਯਾਤਰਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਕ ਮੀਲ-ਪੱਥਰ ਵੀ ਗੱਡੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੰਗਾਂ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਗਿਰਗਿਟਾਂ ਦਾ ਅਸਲੀ ਰੰਗ ਦੱਸਦਿਆਂ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਆਲੋਚਨਾ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਇਕ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ-ਮੰਤਰੀ ਵਿਚਲਾ ਅੰਤਰ ਹੀ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਕਾਰਜ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਚ ਵਾਧਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਫ਼ਰਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਠੋਕ ਵਜਾ ਕੇ ਬਿਨਾ ਕਿਸੇ ਪਖੰਡ ਦੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪ੍ਰਧਾਨ-ਮਤਰੀ ਇਹੀ ਕੰਮ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦਿਖਾਵੇ ਦੇ ਬੜੀ ਸਫ਼ਾਈ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।[7] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਸਲਿਆਂ ਵਿਚ ਈਮਾਨਦਾਰ ਹੋਣਾ ਹੀ ਸ਼ੋਭਦਾ ਹੈ।

ਜਿਹੜੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਸਮਾਜਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਦਿਆਂ ਉਸ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਰੂਪ, ਟੈਕਨੀਕ, ਭਾਸ਼ਾ, ਜੁਗਤਾਂ, ਸਿਸਟਮ ਜਾਂ ਚਿਹਨਾਂ ਤੀਕ ਘਟਾ ਕੇ ਵੇਖਦੀ ਹੈ, ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਉਪਜ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ ਦੀ ਕੋਈ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਹਿਤਕ ਆਲੋਚਨਾ ਵੀ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬੱਜਰ ਪਾਪ ਤੋਂ ਬਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਸ਼ਚੇ ਹੀ ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਕਿਸੇ ਸਮਾਜਕ/ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿੰਦਿਆਂ ਕੇਵਲ ਰੂਪਾਤਮਕ ਜੁਗਤਾਂ (ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨਹੀਂ) ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਵੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਿਗਿਆਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਰੂਪਵਾਦੀ ਪੈਗੰਬਰ, ਸਮਾਜ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਨਿਤ ਵਿਰੋਧੀ ਜਮਾਤਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾ ਨਵੇਂ ਢੰਗਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਪੱਧਰਾਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਾਮਲਾਟ ਦੀ ਤਲਾਸ਼ ਵਿਚ ਹਨ ਜਿਥੇ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤ, ਲੇਖਕ, ਆਲੋਚਕ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੀ ਬਾਈਬਲ ਨੂੰ ਦੈਵੀ ਅਤੇ ਪਾਰਗਾਮੀ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਧੜਕਣ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਆਨੰਦ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਹਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਛਾਂ ਹੇਠ ਲਿਜਾਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

'ਰਚਨਾ' ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਰਚਨਾ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਅਸਲੋਂ ਹੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਕਾਰਣ ਇਹ ਕਿ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤ ਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਖਦੀ। ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਕ ਸਮਾਜਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਬਾਖਤਿਨ ਅਨੁਸਾਰ, ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨੀ, ਲੇਖਣੀ ਦੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਮਲ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਦਾਰਥਕ, ਆਰਥਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ

ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ।[8] ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਰਚਨਾ ਉਪਰ ਆਰੋਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪਹੁੰਚ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਰਚਨਾ ਕੇਵਲ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ![9] ਇਸ ਕਾਰਣ 'ਸਾਹਿਤ' ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਰਚਨਾ ਨਿਰੋਲ ਰਚਨਾ ਵਜੋਂ ਜੋ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਰਖਣ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ ਇਤਿਹਾਸਕ ਪਹੁੰਚ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਸ ਤਰਕਹੀਣ ਅਤੇ ਮਨਘੜਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ, ਸੰਰਚਨਾਵਾਦੀਆਂ ਜਾਂ ਚਿਹਨ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਇਸ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਵੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਬਹੁਤ ਚਿਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰੱਦ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਇਕ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ। ਟੋਨੀ ਬੈਨੇਟ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਮਲ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਹੈ। ਆਲੋਚਨਾ ਕੋਈ 'ਵਿਗਿਆਨ' ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਦਿਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਹੋਵੇ ਜਦੋਂ ਇਸ ਦਾ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਹਿਤਕ ਕਿਰਤਾਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਹੀ ਇਕ ਸਰਗਰਮ ਅੰਗ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ।[10] ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਜਿਸ ਨਿਹਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤਕ ਮੁੱਲ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਰਪੇਖ, ਨਿਰੋਲ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਵੀ ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਖਦਾ। ਜਿੱਥੇ ਸਮਾਜ ਹੈ ਉਥੇ ਜਮਾਤਾਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਜਮਾਤਾਂ ਹਨ ਉਥੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਟਕਰਾ ਹਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕੀਮਤ-ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਟਕਰਾ ਵੀ ਹੈ। ਸਾਹਿਤ-ਮੁੱਲ ਕਿਰਤ ਵਿਚ ਸੁੱਤਾ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਆਲੋਚਕ ਨੇ ਜਗਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਮੁੱਲ ਕੋਈ ਇਹੋ ਜਿਹੀ ਵਸਤ ਨਹੀਂ ਜੋ ਰਚਨਾ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮੁੱਲ ਹੈ ਜੋ ਰਚਨਾ ਲਈ ਸਿਰਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ।[11] ਇਉਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਬੇਲਾਗ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਧਾਰਣਾ ਕਿ ਆਲੋਚਨਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਰਾਜਨੀਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੂਖਮ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਦੇ ਹਿਤਾਂ ਦੀ ਤਰਜਮਾਨੀ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਟੈਰੀ ਈਗਲਟਨ ਨੇ ਬੜਾ ਢੁਕਵਾਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ

ਜੇ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਰਚਨਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਸਗੋਂ ਰਚਨਾ ਦੀ ਤਹਿ ਹੇਠ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਚਿਹਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਪਰ ਮੁਹਾਰਤ ਹੀ ਹਾਸਿਲ ਕਰਨੀ ਹੈ—ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮੁਹਾਰਤ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਲੋਚਨਾ ਦਾ ਮੰਤਵ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ ।[12] ਇਥੇ ਨਵੇਂ-ਨਵੇਂ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਾਂ ਹੇਠ ਆਲੋਚਨਾ-ਮਠਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਹੰਤੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ 'ਨਿਰਲੇਪ' ਭਦਰਪੁਰਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵਧੇਰੇ ਖਬਰਦਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿਉਂਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਆਲੋਚਨਾ ਵਰਗੇ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਹਥਿਆਰ ਨੂੰ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀਆਂ ਦੇ ਚੁੰਗਲ ਵਿਚੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇਣਾ ਹੈ । ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਲੋਕ-ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਅਮਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬੇਖਬਰ ਰਖਣ ਦੀ ਈਮਾਨਦਾਰ ਜਮਾਤੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ । ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਜਿਉ ਰਹੇ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਇਹ ਨਿਰਮਾਤਾ, ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਸੰਘਰਸ਼ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਉੱਨਾ ਹੀ ਖਤਰਨਾਕ ਅਤੇ ਅਪਵਿੱਤਰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਜਿਨਾ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤੀ ਜਮਾਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਆਦਰਯੋਗ ਪੰਡਤ ਸੂਦਰ ਆਦਿ ਦਲਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਸਨ । ਇਹ ਇਸੇ ਪ੍ਰਸੰਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਨਵੀਨ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਸਮਾਜਕ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪਕੜਦਿਆਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਟੁੱਟੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ।[13] ਇਉਂ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਮਾਜ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਅਵਿਗਿਆਨਕਤਾ ਦਾ ਸਥੂਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ।

ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਇਹ ਦਾਅਵੇਦਾਰ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਸਮਾਜ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਪਰਿਪੇਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਕੇਵਲ ਸਾਹਿਤ-ਕਿਰਤ ਵਜੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਪੈਟੀ ਬੁਰਜੂਆ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ ਕਰਦੇ ਹਨ । ਇਸ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਪਿੱਛੇ ਇਸ ਜਮਾਤ ਦਾ ਉਹ ਹਿਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਪ੍ਰਮੁਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ ਤਿਵੇਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿਰੋਲ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਯਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ । ਜਿਥੇ ਸਿੱਧੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਅਜੋਕੇ ਪੂੰਜੀਵਾਦ ਦੇ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ

ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਕੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਨਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਿਆਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਉੱਦਮ ਵਿਚ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ, ਡਾ. ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ, ਅਮਰੀਕ ਸਿੰਘ ਪੁੰਨੀ, ਸਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਇਸ ਡੁੱਬ ਰਹੇ ਬੇੜੇ ਦੇ ਹੋਰ ਸਵਾਰ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਰਾਂ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਇਸ ਵੱਡੇ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧ੍ਰੂਤੂ ਦੇ ਖੜਕੇ ਹੇਠ ਸਹਾਇਕਾਂ ਦਾ ਰੋਲ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਣ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੀਆਂ ਹਨ। ਪਰੰਤੂ ਸਾਡੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ 'ਗਿੱਦੜ' ਲਲਾਰੀ ਦੇ ਟੱਬ ਵਿਚ ਡਿੱਗ ਕੇ ਸ਼ੇਰ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਉਹ ਜਿਸ ਬੁਰਜੁਆਜ਼ੀ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਦੇ ਰਾਹ ਤੁਰ ਰਹੇ ਹਨ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਤੋਰ ਅਤੇ ਸਮਾਜਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੇ ਇਨਕਲਾਬ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੂੜੇ ਦੇ ਢੇਰ ਉਤੇ ਹੀ ਸੁੱਟਣਾ ਹੈ। ਅਜੇ ਵੀ ਸਮਾਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਹੀ ਸਮਾਜਕ ਪੁਜ਼ੀਸ਼ਨ, ਜਮਾਤੀ ਸੁਭਾ ਅਤੇ ਜਮਾਤੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਅਤੇ ਉਸ ਟਾਹਣ ਨੂੰ ਵੱਢਣ ਦੀ ਗ਼ਲਤੀ ਨਾ ਕਰਨ ਜਿਸ ਉਪਰ ਉਹ ਬੈਠੇ ਹਨ।

ਸਾਡੀ ਹੁਣ ਤੀਕ ਦੀ ਚਰਚਾ ਦਾ ਸਾਰਾਂਸ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਦਵੰਦਾਤਮਕ ਸੰਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਜਮਾਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਰੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਨਾਂ ਹੇਠ ਚਲ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰੰਤੂ ਇਸ ਦੇ ਇਸ ਮੁਹਾਵਰੇ ਹੇਠ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਮਾਤ ਦਾ ਹਿਤ ਵਿਦਮਾਨ ਰਹੇਗਾ। ਨਿਰੋਲ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਕਿਸੇ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ। ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਦੋਂ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੁਹਜਾਤਮਕ ਰੂਪ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦ ਇਸ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ-ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤ-ਬਿੰਬ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਪਕੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਸਕੀ ਹੈ। ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੂਪਵਾਦੀਆਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦ ਵਿਰੋਧੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦਾ ਇਹ ਦੋਸ਼ ਕਿ ਪ੍ਰਗਤੀਵਾਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਗ਼ਲਤ ਅਤੇ ਬੇਬੁਨਿਆਦ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੇਖੋਂ ਅਤੇ ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਪਾਤਰ, ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਥਿਤੀਆਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਨਿਰੋਲ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਨਾਲੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਪ੍ਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ।

ਅੰਤਿਮ ਸਵਾਲ ਇਹ ਕਿ ਜੇ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ

ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਅਟੁੱਟ ਅਤੇ ਅਨਿੱਖੜ ਹੈ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮਾਜਕ ਢਾਂਚਾ ਜੋ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਦੀ ਮੁੱਠੀ ਭਰ ਪੂੰਜੀਪਤੀਆਂ ਹੱਥੋਂ ਲੁੱਟ-ਖਸੁੱਟ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ—ਨੂੰ ਪਕੇਰਾ ਕਰਨ ਜਾਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨ ਵਿਚ ਕਿਹੜੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਸਾਡੀ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਗਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨਿਰੋਲ 'ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੇ ਜਾਣ' ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਗੁਨਾਹ ਤੋਂ ਬਚਦਿਆਂ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਾਇਆ-ਪਲਟੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਬਣਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਦੇ ਸਕੀਏ। ਇਹ ਵੀ ਯਾਦ ਰਹੇ ਕਿ ਜਮਾਤੀ ਹਿਤਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਬੇਸਮਝ ਭਗੌੜੇ ਅੰਤਿਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਮਲਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਲਟ ਇਨਕਲਾਬੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਹੱਥਠੋਕੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[14]

ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲੇ :

1. ਸੇਧ, ਅਗਸਤ 72, ਪੰਨਾ 22
2. ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਝ, ਸੇਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1974, ਪੰਨਾ 179.
3. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 216.
4. A. Yormakova, V. Ratpridev, What are Classes and the Class Struggle, Progress Publishers, Moscow, 1986, P. 81.
5. Jorge Larrain, The Concept of Ideology, B. I. Publications, Bombay, 1979 P. 61.
6. ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1981, ਪੰਨਾ 62.
7. Terry Eagleton, Literary Theory, Basil Blackwell, 1983, P. 209.
8. Tony Bennett, Formelism and Marxism, Methuen & Co. Ltd., 1979, P. 146.
9. Ibid, P. 148.
10. Ibid, P. 148.
11. Ibid, P. 173.
12. Literary Theory, P. 14.
13. Ibid P. 197.
14. What are Classes and the Class Struggle, P. 87.

ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਪ੍ਰੋ: ਕਿਸ਼ਨ ਸਿੰਘ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ ਪਿੰਡ ਬਰਨਾਲਾ, ਤਹਿਸੀਲ ਪੱਟੀ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ 10 ਅਗਸਤ, 1911 ਈ: ਨੂੰ ਹੋਇਆ। ਆਪ ਨੇ ਐਮ. ਏ. (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ) ਤਕ ਵਿੱਦਿਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪ ਦਾ ਨਾਮ ਇਕ ਸਮੀਖਿਅਕ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਿਤ ਹੈ। 'ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਸੋਮੇ', 'ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਮਝ', 'ਯਥਾਰਥਵਾਦ', 'ਸਿੱਖ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਮੋਢੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ' ਅਤੇ 'ਨਾਵਲਕਾਰ ਗੁਰਦਿਆਲ ਸਿੰਘ' ਆਪ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਆਲ ਸਿੰਘ ਕਾਲਜ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ ਵਿਚੋਂ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਧਿਆਪਕ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰੀਟਾਇਰ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ ਅਰਸ਼ੀ : 13 ਮਈ, 1944 ਈ: ਨੂੰ ਪਟਿਆਲਾ ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਬੀ. ਏ. ਆਨਰਜ਼ ਤੇ ਐਮ. ਏ. ਦੀਆਂ ਪਰੀਖਿਆਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਫ਼ਸਟ ਕਲਾਸ ਫ਼ਸਟ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ 1973 ਵਿਚ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ। ਗਿਆਰਾਂ ਵਰ੍ਹੇ ਦੇਸ਼ ਬੰਧੂ ਕਾਲਜ, ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀ-ਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਨ-ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੱਤਰ-ਵਿਹਾਰ ਸਿਖਿਆ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਐਸੋਸ਼ੀਏਟ ਡਾਇਰੈਕਟਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਵਰ੍ਹੇ ਕੰਮ ਕੀਤਾ। 1978 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਣ ਮਗਰੋਂ 1985 ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਦੀ ਪਦਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਪਿਛਲੇ ਕੁਝ ਅਰਸੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਰਸ਼ੀ ਇਸੇ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਰਸ਼ੀ ਸੰਤੁਲਿਤ ਸਮੀਖਿਆ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਨੁਵਾਦ, ਸਵੱਛ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਨਵੇਕਲੀ ਭਾਵ-ਬੁਣਤੀ ਲਈ ਜਾਣਿਆ-ਪਛਾਣਿਆ ਨਾਮ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅਤਿ ਆਧੁਨਿਕ ਸਮੀਖਿਆਕਾਰਾਂ ਤਕ ਅਧਿਐਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਾਹਿਤ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ। ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਵੱਡੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਇਹ ਸਾਹਿਤਕਾਰ

ਪਿਛਲੇ ਢਾਈ-ਦਹਾਕਿਆਂ ਤੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਸਾਹਿਤ-ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਲੀਨ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹੁਣ ਤਕ ਤਿੰਨ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਦੋ ਨਾਵਲ, ਇਕ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਅੱਠ ਆਲੋਚਨਾ-ਗ੍ਰੰਥ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਚਾਰ ਵਿਸ਼ਵ ਕਲਾਸਕੀ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਅਰਸ਼ੀ ਦੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ 1976 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਸਰਕਾਰ ਵਲੋਂ ਪੁਰਸਕਾਰਿਆ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। 1986 ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਉੱਚਤਮ ਸੇਵਾ ਬਦਲੇ ਈਸਵਰ ਚਿੱਤ੍ਰਕਾਰ ਮੈਮੋਰੀਅਲ ਪੁਰਸਕਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। 1987 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਵੀਨ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਤਿੜਕਿਆ ਸ਼ੀਸ਼ਾ' ਨੂੰ ਆਧੁਨਿਕ ਯੁਗਬੋਧ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਉੱਤਮ ਨਮੂਨਾ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 5100 ਰੁਪਏ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਕਾਵਿ-ਪੁਰਸਕਾਰ 1985-86 ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਦਿੱਲੀ ਦੇ ਸਲਾਹਕਾਰ ਬੋਰਡ, ਰੇਲਵੇ ਬੋਰਡ ਜੰਮੂ/ਸ੍ਰੀ ਨਗਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰਜ਼ ਵਰਲਡ ਪੀਸ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਹਨ।

ਰਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਰਵੀ : 15 ਜੁਲਾਈ, 1942 ਈ: ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਕਿਲ੍ਹਾਹਾਂਸ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਲੁਧਿਆਣਾ ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ. ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ. ਏ. (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ) ਅਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀਆਂ ਉਪਾਧੀਆਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ। 1968 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਖੋਜ ਸਹਾਇਕ, 1969 ਵਿਚ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਸਿਖਿਆ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਇਨਸਟ੍ਰੱਕਟਰ ਅਤੇ 1971 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ। 1982 ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਕੋਸ਼ (ਪਹਿਲਾ ਭਾਗ), ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ-ਪੰਜਾਬੀ ਡਿਕਸ਼ਨਰੀ (ਪ੍ਰਥਮ ਸੰਸਕਰਣ) ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ-ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਵੀ ਜੁੜੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਰਾਜਨੀਤੀ ਅਤੇ ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਨ ਦੋਹਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਰਜ-ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੈ।

ਡਾ. ਗੁਰਭਗਤ ਸਿੰਘ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 1938 ਈ: ਵਿਚ ਕੋਟਕਪੂਰਾ (ਪੰਜਾਬ) ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬ, ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਕੈਲੀਫ਼ੋਰਨੀਆ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ. ਏ. ਦੀਆਂ ਉਪਾਧੀਆਂ ਲੈਣ ਉਪਰੰਤ ਕੈਲੀਫ਼ੋਰਨੀਆ ਤੋਂ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਕੀਤੀ। 'ਪੋਇਟਰੀ ਐਜ਼ ਮੈਟਾਕਾਂਸ਼ਿਅਸਨੈਸ', 'ਵੈਸਟਰਨ ਪੋਇਟਿਕਸ ਐਂਡ ਈਸਟਰਨ ਥੌਟ' ਅਤੇ 'ਟ੍ਰਾਂਸਕਲਚਰਲ ਪੋਇਟਿਕਸ' ਆਪ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ ਹਨ। ਅੱਜ-ਸਾਹਿਤ-ਚਿੰਤਕ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪ ਅੰਤਰ-ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਦੇ ਮਾਲਕ ਹਨ। ਅੱਜ-

ਕਲ੍ਹ ਆਪ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ ।

ਤਰਲੋਕ ਸਿੰਘ ਕੰਵਰ : 11 ਨਵੰਬਰ, 1931 ਈ: ਨੂੰ ਹਿੰਦੂ ਬਾਗ਼, ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੋਇਆ । ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ. ਏ. (ਪਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ । ਮੁੱਢਲੇ ਵਰ੍ਹਿਆਂ ਵਿਚ ਗੌਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ ਫ਼ਾਰ ਵਿਮੈਨ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ, ਗੌਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ, ਮੁਕਤਸਰ ਅਤੇ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਅਧਿਆਪਨ-ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਮਗਰੋਂ ਖ਼ਾਲਸਾ ਕਾਲਜ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ । 1961 ਵਿਚ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੈਕਚਰਾਰ ਲੱਗਣ ਉਪਰੰਤ 1972 ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੁਝ ਮਹੀਨੇ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਅਤੇ 1973 ਵਿਚ ਫਿਰ ਦਿੱਲੀ ਵਾਪਸ ਆ ਗਏ । 1978 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਵਰ੍ਹਾ ਉਥੇ ਅਧਿਆਪਨ-ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ । 1979 ਤੋਂ 1985 ਤਕ ਕੁਰੂਕਸ਼ੇਤਰ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਤੇ ਹੈੱਡ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਕੰਮ ਕੀਤਾ । 1985 ਦੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤੇ ਮੁਖੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ । ਹੁਣ ਤਕ ਪੰਜ ਸਮੀਖਿਆ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ ।

ਡਾ. ਵਜ਼ੀਰ ਸਿੰਘ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 8 ਅਕਤੂਬਰ, 1927 ਈ: ਨੂੰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ । ਆਪ ਨੇ ਐਮ. ਏ. (ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ) ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ । ਆਪ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ' 1956 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਈ । 1969 ਵਿਚ ਆਪ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਿੱਧਾਂਤ' ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਦਾ ਸਰਬੋਤਮ ਇਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ । ਆਪ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਉਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪਾਠ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ । ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮੌਲਿਕ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਤਰਕ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ', 'ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ', 'ਤਰਕ-ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਨੇਮ', 'ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਚਿੰਤਨ', 'ਯੂਨਾਨੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ' ਅਤੇ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਰਚਨਾ 'ਨਾਮਦੇਵ ਜੀਵਨ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ' ਵਰਣਨਯੋਗ ਹਨ । ਕੁਝ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪ ਧਰਮ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਤੇ ਮੁਖੀ ਦੇ ਪਦ ਤੋਂ ਰੀਟਾਇਰ ਹੋਏ ਹਨ ।

ਡਾ. ਗੁਰਤਰਨ ਸਿੰਘ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 18 ਜਨਵਰੀ, 1943 ਈ. ਨੂੰ ਚੱਕ ਨੰ: 233, ਤਹਿਸੀਲ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਾਲਾ (ਲਾਇਲਪੁਰ) ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਹੋਇਆ । ਐਮ.

ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ 'ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਤੇ ਵਾਲਟ ਵਿਟਮੈਨ ਦਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ' ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਵਿਸ਼ਵ ਧਰਮ ਤੇ ਉਪਨਿਆਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤਕ ਕੁਲ 5 ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਤੇ 4 ਲੇਖ ਲਿਖ ਚੁਕੇ ਹਨ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਹਨ।

ਡਾ. ਗੁਰਦੇਵ ਸਿੰਘ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 15 ਸਤੰਬਰ, 1931 ਈ. ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਦੀਦਾਰੇਵਾਲਾ, ਤਹਿਸੀਲ ਮੋਗਾ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਐਮ. ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ) ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿੱਤ੍ਰਣ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ 1971 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਕਾਵਿ ਕਲਾ, ਪ੍ਰਿੰ: ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ, ਭਗਵਾਨ ਸਿੰਘ, ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਾਦ, ਪੂਰਨ ਸਿੰਘ ਜੀਵਨ ਤੇ ਸਾਹਿਤ ਕਲਾ, ਹਾਸ਼ਮ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਆਪ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਪ ਨੇ ਦਰਜਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦਾ ਸੰਪਾਦਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਆਪ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਦੀ ਪਦਵੀ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ।

ਡਾ. ਦੇਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ : ਆਪ ਨੇ ਐਮ. ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ 'ਪੂਰਵ ਨਾਨਕ-ਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਅਤੇ ਖੋਜ-ਵਿਧੀ ਆਪ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੱਗਤਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਹਨ। ਆਪ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ 'ਆਦਿਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ', 'ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਅਧਿਐਨ' ਅਤੇ 'ਚੱਪਾ ਕੁ ਵਜੂਦ' ਕਾਬਿਲ-ਏ-ਜ਼ਿਕਰ ਹਨ। ਇਕ ਪੁਸਤਕ ਉਤੇ ਜੰਮੂ ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੀ ਕਲਾ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਅਕਾਦਮੀ ਵਲੋਂ 2000 ਰੁ: ਦਾ ਪੁਰਸਕਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਆਪ ਜੰਮੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਜੰਮੂ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੋਫ਼ੈਸਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ।

ਡਾ. ਕੁਲਬੀਰ ਸਿੰਘ ਕਾਂਗ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 13 ਜਨਵਰੀ, 1936 ਈ. ਨੂੰ ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਐਮ. ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਅਧਿਆਪਕ ਦਾ ਕਿੱਤਾ ਅਪਣਾਇਆ। 1974 ਵਿਚ 'ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਿੱਸਾ ਹੀਰ ਰਾਂਝਾ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਤੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ-ਦਮੋਦਰ ਤੇ ਹਾਸ਼ਮ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਵਾਰਤਕ, ਆਲੋਚਨਾ ਤੇ ਨਾਵਲ ਆਪ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਤਕ ਲਗਭਗ 16 ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੁਸਤਕਾਂ, 4 ਰੇਖਾ-ਚਿੱਤ੍ਰ ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਦੋ ਲਲਿਤ ਨਿਬੰਧ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ, 10 ਅਨੁਵਾਦ ਅਤੇ 6 ਸੰਪਾਦਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਛਪ

ਚੁੱਕੀਆਂ ਹਨ । ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਆਪ ਗੌਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ, ਫਰੀਦਕੋਟ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ ਹਨ ।

ਸੁਤਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਨੂਰ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 5 ਅਕਤੂਬਰ, 1940 ਈ: ਨੂੰ ਕੋਟਕਪੂਰਾ (ਪੰਜਾਬ) ਵਿਚ ਹੋਇਆ । ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ. ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ, ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ) ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ । 1974 ਵਿਚ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਲੈਕਚਰਾਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ । ਡਾ. ਨੂਰ ਦੀਆਂ ਹੁਣ ਤਕ ਤਿੰਨ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਦੋ ਸੰਪਾਦਿਤ ਪੁਸਤਕਾਂ, ਇਕ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਤੇ ਦੋ ਅਨੁਵਾਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ । 'ਆਰਸੀ' ਅਤੇ 'ਕੌਮੀ ਏਕਤਾ' ਵਿਚ ਰੀਵਿਊ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ । ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤਕ 'ਇਕੱਤੀ ਫਰਵਰੀ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਜਾਰੀ ਰਖਿਆ । ਅੱਜ-ਕਲ੍ਹ ਉਹ ਦਿੱਲੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਹਨ।

ਡਾ. ਟੀ. ਆਰ. ਵਿਨੋਦ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ ਪਿੰਡ ਸੰਘੇੜਾ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸੰਗਰੂਰ ਵਿਖੇ 27 ਮਈ, 1935 ਈ: ਨੂੰ ਹੋਇਆ । ਆਪ ਨੇ ਪੰਜਾਬੀ, ਹਿੰਦੀ, ਸਮਾਜ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਦੀ ਐਮ. ਏ. ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ 'ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਵਲ ਵਿਚ ਗ੍ਰਾਮ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ । ਆਪ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਭਾਰਤੀ ਰਸ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਕੁਲਵੰਤ ਸਿੰਘ ਵਿਰਕ, ਕਹਾਣੀਕਾਰ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ ਦੁੱਗਲ, ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਚਿੰਤਨ ਆਦਿ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹਨ । ਆਪ ਨੇ ਲਗਭਗ 50 ਸਮੀ-ਖਿਆਤਮਕ ਲੇਖ ਵੀ ਲਿਖੇ ਹਨ । ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 'ਵਗਦੀ ਸੀ ਰਾਵੀ' ਅਤੇ 'ਜੰਗ ਜਾਂ ਅਮਨ' ਦਾ ਆਪ ਨੇ ਹਿੰਦੀ ਵਿਚ ਅਨੁਵਾਦ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ । ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਆਪ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰਿਜਨਲ ਸੈਂਟਰ, ਬਠਿੰਡਾ ਵਿਖੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਤੇ ਮੁਖੀ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ ।

ਡਾ. ਮਨਜੀਤਪਾਲ ਕੌਰ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 19 ਅਪ੍ਰੈਲ, 1948 ਈ: ਨੂੰ ਹੋਇਆ । ਐਮ. ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਫਸਟ ਕਲਾਸ ਫਸਟ ਲੈਣ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਆਪ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਤੋਂ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ ਦਾ ਅਧਿਐਨ : ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ । ਕੁਝ ਵਰ੍ਹੇ ਗੌਰਮਿੰਟ ਕਾਲਜ, ਲੁਧਿਆਣਾ, ਐਲ. ਆਰ. ਐਸ. ਕਾਲਜ, ਜਗਰਾਉਂ ਅਤੇ ਐਸ. ਡੀ. ਪੀ. ਕਾਲਜ, ਲੁਧਿਆਣਾ ਵਿਚ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਮਗਰੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਕੰਮ ਕੀਤਾ । ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਆਪ ਇਸੇ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ । ਆਪ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ

ਅਧਿਐਨ', 'ਰੇਤ ਦਾ ਸਮੁਦਰ' ਅਤੇ 'ਸਾਹਿਬਾਂ' ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁਕੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ 20 ਦੇ ਲਗਭਗ ਲੇਖ ਅਤੇ 30 ਰਿਵਿਊ ਵੀ ਹੁਣ ਤਕ ਛਪ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਨਾਟਕ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਆਪ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੈ।

ਸਤੀਸ਼ ਕੁਮਾਰ ਵਰਮਾ : 4 ਸਤੰਬਰ, 1956 ਈ: ਨੂੰ ਸਨੌਰ (ਪਟਿਆਲਾ) ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ. ਏ. ਆਨਰਜ਼ (ਪੰਜਾਬੀ), ਐਮ. ਫਿਲ. ਸਰਟੀਫਿਕੇਟ ਕੋਰਸ ਇਨ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ। ਕੁਝ ਵਰ੍ਹੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਉਂਤ ਵਿਕਾਸ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ। ਹੁਣ ਤਕ ਇਕ ਆਲੋਚਨਾ-ਪੁਸਤਕ ਅਤੇ ਇਕ ਅਨੁਵਾਦਿਤ ਰਚਨਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ, ਕਹਾਣੀਆਂ ਤੇ ਲੇਖ ਮਾਸਿਕ ਪੱਤਰਾਂ ਵਿਚ ਛਪਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਸਰਕਾਰ ਦੇ ਤ੍ਰੈਭਾਸ਼ੀ ਕੋਸ਼, ਤ੍ਰੈਮਾਸਿਕ 'ਮੰਚਨ' ਅਤੇ 'ਸਰਦਲ' ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ-ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਥੀਏਟਰ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਵਧੇਰੇ ਸਰਗਰਮ ਹਨ।

ਨਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕਪੂਰ : 6 ਮਾਰਚ, 1944 ਈ: ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਆਧੀ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਰਾਵਲਪਿੰਡੀ (ਪਾਕਿਸਤਾਨ) ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਐਮ. ਏ. (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ, ਫ਼ਿਲਾਸਫ਼ੀ, ਪੰਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਡਿਪਲੋਮਾ ਇਨ ਫਰੈਂਚ, ਬੈਚੁਲਰ ਆਫ਼ ਜਰਨਲਿਜ਼ਮ, ਐਲ-ਐਲ. ਬੀ. ਅਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀਆਂ ਉਪਾਧੀਆਂ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀਆਂ। ਪੰਜ ਸਾਲ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਲੈਕਚਰਾਰ ਰਹਿਣ ਉਪਰੰਤ 1971 ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹੋਏ। 1982 ਤੋਂ ਇਸ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਤਕ ਇਕ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਦੋ ਲੇਖ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ, ਇਕ ਜੀਵਨੀ, ਤਿੰਨ ਸਮੀਖਿਆਤਮਕ ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਦੋ ਅਨੁਵਾਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਜਸਵਿੰਦਰ ਸਿੰਘ : 17 ਮਈ, 1954 ਈ: ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਉਮਰਵਾਲ ਬਿੱਲਾ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਜਲੰਧਰ ਵਿਚ ਜਨਮ ਹੋਇਆ। ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ. ਏ. ਆਨਰਜ਼ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਐਮ. ਏ. (ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ) ਅਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀਆਂ ਉਪਾਧੀਆਂ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀਆਂ। ਅਕਤੂਬਰ 1979 ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਲੈਕਚਰਾਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ। ਹੁਣ ਤਕ ਦੋ ਸਮੀਖਿਆ-ਪੁਸਤਕਾਂ ਅਤੇ ਇਕ ਦਰਜਨ ਦੇ ਲਗਭਗ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਪੰਜਾਬੀ ਰਸਾਲਿਆਂ ਵਿਚ ਛਪ ਚੁੱਕੇ ਹਨ।

ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ ਭਾਟੀਆ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 22 ਮਈ, 1955 ਈ: ਨੂੰ

ਹੋਇਆ। ਐਮ. ਏ. (ਪੰਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ 1981 ਵਿਚ 'ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ : ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਵਿਹਾਰ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ 1988 ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ। ਡਾ. ਭਾਟੀਆ ਨੇ ਕੁਝ ਸਮੀਖਿਆਤਮਕ ਨਿਬੰਧ ਵੀ ਲਿਖੇ ਹਨ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਆਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਯੂਨੀ-ਵਰਸਿਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਅਧਿਐਨ ਸਕੂਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਧਿਆਪਕ ਹਨ।

ਡਾ. ਸੁਰਜੀਤ ਸਿੰਘ ਭੱਟੀ : ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ 5 ਜਨਵਰੀ, 1951 ਈ. ਨੂੰ ਪਿੰਡ ਜੰਡਾਲੀ ਖੁਰਦ, ਜ਼ਿਲ੍ਹਾ ਸੰਗਰੂਰ ਵਿਖੇ ਹੋਇਆ। ਐਮ. ਏ. (ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ) ਕਰਨ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ 1984 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਤੋਂ 'ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸਮੀਖਿਆ ਦਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮੁੱਲਾਂਕਣ' ਵਿਸ਼ੇ ਉਤੇ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਉਪਾਧੀ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ। ਹੁਣ ਤਕ 'ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਆਲੋਚਨਾ', 'ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਮੀਖਿਆ ਸਿੱਧਾਂਤ' ਅਤੇ 'ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਚੇਤਨਾ' ਤਿੰਨ ਪੁਸਤਕਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਖੋਜ-ਪੱਤਰ ਵੀ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਪੱਤ੍ਰਿਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਹਨ। ਅੱਜਕਲ੍ਹ ਆਪ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਰਿਜਨਲ ਸੈਂਟਰ, ਬਠਿੰਡਾ ਵਿਖੇ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਲੈਕਚਰਾਰ ਦੇ ਪਦ ਉਤੇ ਨਿਯੁਕਤ ਹਨ।

ਪੰਜਾਬੀ ਅਕਾਦਮੀ ਦਿੱਲੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨਾਵਾਂ

ਗੁਰਮਤਿ-ਕਾਵਿ
ਸੁਖ਼ਨਵਰ : ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ
ਕੰਪੋਜ਼ਿਟ ਕੋਰਸ : ਸੈਮੀਨਾਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਵਾਰਤਕ : ਸੈਮੀਨਾਰ
ਸਾਹਿਤ ਬੋਧ
ਕਥਾਕਾਰ : ਦੁੱਗਲ
ਲੋਕਯਾਨ ਯਾਤ੍ਰੀ : ਸਤ੍ਰਿਆਰਥੀ
ਹਾਸ-ਸੈਲਾਨੀ : ਦਾਤਾ
ਗਲਪਕਾਰ : ਬੂਟਾ ਸਿੰਘ
ਕਹਾਣੀ ਤੇ ਕਹਾਣੀਕਾਰ
ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ-1
ਸਨਮਾਨ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ-2
ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਗੁਪਤਚਰ ਸੇਵਾ
ਲੋਕ ਵੇਦੀ : ਵਣਜਾਰਾ ਬੇਦੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਪੱਤਰਕਾਰੀ-ਇਕ ਸਰਵੇਖਣ
ਕਥਾ-ਕਹਾਣੀ
ਜ਼ੋਰਮਥਾਂਗੀ
ਭਗਵਤ ਗੀਤਾ
ਪੰਜਾਬੀ ਲੋਕ-ਪਰੰਪਰਾ
ਪਿਛਲੇ ਦਹਾਕੇ ਦਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ
ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਰੰਗਮੰਚ
ਚਾਨਣ ਚਿਣਗਾਂ ਦਾ
ਕਲਾ ਕਰਮੀ : ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਨੇਕੀ
ਸਰਬ ਨਿਰੰਤਰ : ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਿੰਘ ਸਫ਼ੀਰ
ਰਾਜ ਗਿੱਲ : ਰਚਨਾ ਸੰਸਾਰ
ਗਲਪਕਾਰ : ਜਸਵੰਤ ਸਿੰਘ ਕੰਵਲ
ਪੰਜਾਬੀ ਪੱਤਰਕਾਰੀ-2
ਨਰਿੰਦਰਪਾਲ ਸਿੰਘ ਦੀ ਗਲਪ-ਚੇਤਨਾ

ਬਾਣੀਕਾਰ :ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ
ਅੰਬਰ ਜੇਡਾ ਕਾਫ਼ੀਆ
ਸਾਹਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਤੇ ਰੂਪ
ਸ਼ਬਦ ਮਿਲਾਵਾ
ਸੂਰ ਦਾਸ ਦੇ ਪਦ
ਮਾਨਸ ਕੀ ਜਾਤਿ
ਚੁੱਪ ਦੀ ਪੈੜ
ਇਕੱਲ ਤੋਂ ਇਕੱਲ ਦਾ ਸਫ਼ਰ
ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਕਾਵਿ-ਸਮੀਖਿਆ
ਸਾਹਿਤਕਾਰ : ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਵੈਦ
ਥੀਏਟਰ ਸੈਮੀਮਾਰ
ਸ਼ਿਵ ਕੁਮਾਰ ਦਾ ਰਚਨਾ-ਸੰਸਾਰ
ਪੰਜਾਬੀ ਪਕਵਾਨ
ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੀ ਸਾਹਿਤ-
ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਦੇਣ
ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਗੌਰਵ :
ਮਹਾਰਾਜਾ ਰਣਜੀਤ ਸਿੰਘ
ਰੰਗ ਮੰਚ ਅਤੇ ਟੈਲੀਵਿਯਨ ਨਾਟਕ
ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰਧਾਰਕ ਪਰਿਪੇਖ
ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤਰ
ਲੂਣਾ ਸਮੀਖਿਆ ਵਿਧੀ ਮੂਲਕ
ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਬਿੰਦੂ
ਗੁਰੂ ਰਵੀਦਾਸ ਜੀਵਨ ਤੇ ਬਾਣੀ
ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ ਗਿਆਨ
ਆਧੁਨਿਕ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਸੁਰਾਂ
ਕਹਾਣੀ ਦਰਬਾਰ
ਮੱਧਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ :
ਪੁਨਰ ਵਿਚਾਰ